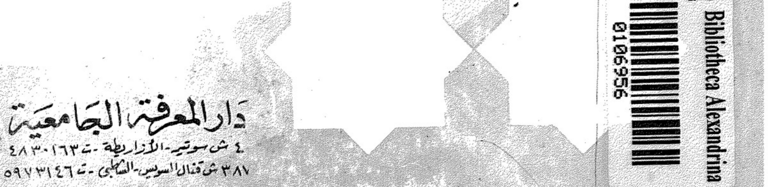
دكتور

علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي




فلسفة السياسة بين الفكرين
الإسلامي والغربي



فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي

دكتور

علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٨

دار المعرفة الجامعية

٤٠ شارع سوتير - الازاريطة - الإسكندرية

تليفون: ٤٨٣٠١٦٣



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يجمع هذا الكتاب الذي يسعدنا اليوم أن نقدمه لجمهور القراء بين خلاصة الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي الاسلامي، وسوف يلمس القارئ تعدد الفلسفات والنظريات التي اختلفت وتنوعت بإختلاف عصور الزمان ووحدات المكان، ونكاد نزعم بأن لكل عصر فلسفته الخاصة، ونظمه السياسية المحددة: هذا عصر ومكان تسوده «دولة المدينة» وذاك تتزعمه «الدولة القومية» وثالث تشيده الامبراطوريات الواسعة الامتداد. هذا عصر ومكان تسوده فلسفات سياسة مثالية وذاك آخر تميزت فلسفة السياسة فيه بأنها واقعية. هذا فكر يدعم الحرية، وذاك يؤيد الاستبداد والعنصرية، هذا اتجاه يتأثر بالأخلاق والدين وذلك يفصل بين دنيا السياسة ودنيا الأخلاق والدين. هذه نظريات راديكالية ثورية وتلك نظريات رجعية محافظة... الخ.

ولقد خصصنا القسم الاول من هذا الكتاب للحديث عن فلسفة السياسة عند الغرب مبتدئين هذا القسم بعرض طبيعة الفكر السياسي عند الأغريق مركزين على الاتجاه المثالي في فلسفة افلاطون السياسية والاتجاه الواقعي في فلسفة ارسطو الواقعية. مبينين كيف ارتكز فكرهما السياسي على مفهوم دولة المدينة City State وفي الفصل الثانى من هذا القسم تحدثنا عن الفكر السياسي فى العصر الروماني من خلال مفكرين الأول هو بولبيوس (وهو من أصل يوناني) والثاني هو شيشرون أول مفكر سياسي وقانوني روماني. وفي الفصل الثالث الذي جاء تحت عنوان «المسيحية والنظرية السياسية في العصور الوسطى» عرضنا

للفلسفات السياسية المسيحية كما جاءت عند القديس أوغسطين وجون أوف سالسبوري وتوما الاكويني ودانتي. أما الفصل الرابع وعنوانه «الفكر الفلسفي السياسي في عصر النهضة» فلقد دار حول ثلاثة محاور: دار المحور الأول حول اتجاه مكيافيللي السياسي، بينما تناول المحور الثاني حركة الاصلاح الديني عند مارتن لوثر، أما المحور الأخير فلقد استعرضنا فيه فلسفة السياسة عند بودان. يبقى الفصل الخامس والأخير وعنوانه «الفكر الفلسفي السياسي في العصرين الحديث والمعاصر»، وهو عبارة عن سجل حافل بأهم وأعظم التيارات السياسية والتي بدأت منذ عصر هوبز حتى أيامنا الراهنة. ففي هذا الفصل استعرضنا الفلسفات السياسية التي قامت على أساس التعاقد الاجتماعي، وهي فلسفات هوبز ولوك وروسو على التوالي، كما تحدثنا عن الفكر السياسي كما جاء عند مونتسكيو صاحب فكرة «روح القوانين»، ثم عرضنا لنموذجين مختلفين من نماذج الفكر السياسي، الأول هو «بيرك» صاحب النموذج المحافظ، والثاني هو «بين» صاحب النموذج الديمقراطي. ثم جاء دور الفيلسوف الألماني «كانط» صاحب الفلسفة النقدية، فتحدثنا عن فلسفته السياسية من خلال مشروعه للسلام الدائم، وانتقلنا بعد ذلك إلى هيجل فيلسوف الديالكتيك حيث استعرضنا فلسفته السياسية، أما الماركسية من حيث النظر والتطبيق. فلقد كانت ختام هذا الفصل. وهنا عرضنا للفلسفة الماركسية وارتكازها على البعد المادي والاقتصادي، كما عرضنا للمادية الجدلية والمادية التاريخية، والجانب السياسي الماركسي، ثم بعد ذلك تحدثنا عن تفكك الاتحاد السوفيتي، وانهيار النظرية الماركسية بعد تطبيقها هناك وذلك من خلال مصطلحات «البروسترويكا» و «الجلاسنوست» و «اسكوريني» وآخر ما انتهى إليه الأمر حتى أيامنا الراهنة.

أما القسم الثاني من هذا الكتاب فلقد دار حول الفكر السياسي الاسلامي والنظم السياسية في الاسلام، ابتدأناه بالحديث عن خصائص

الدولة في القرآن الكريم وأهم سماتها، ثم انتقلنا في الفصل الثاني للحديث عن الحركات السياسية والدينية ونظام الحكم بعد موت الرسول أي إبان عصر الخلفاء الراشدين. أما الفصل الثالث فلقد دار حول نظام الحكم في العصر الأموي بينما دار الفصل الرابع حول الفكر السياسي ونظم الحكم في العصر العباسي. ويعد الفصل الخامس فصلاً محورياً حيث تناولنا فيه نماذج من رواد الفكر السياسي في الاسلام وذلك من خلال ستة نماذج، مثل الأنموذج الأول منها فكر ابن أبي الربيع وهو أول مفكر سياسي في الاسلام أو هو رائد الفكر السياسي الاسلامي الأول، أما الأنموذج الثاني فلقد مثله الفيلسوف الأشهر أبو نصر الفارابي، وقد لمسنا في هذا الأنموذج التأثر البالغ بالفكر السياسي اليوناني ومحاولة إضفاء لمسات اسلامية لا تكاد تدرك عليه. أما الأنموذج الثالث فلقد مثله الماوردي أصدق تمثيل، ولقد حاول الماوردي التركيز على الفكر السياسي الاسلامي وحده دون التأثر بالفكر السياسي اليوناني، وذلك في محاولة منه لتأصيل الحكم العربي الاسلامي والدعوة لأن يكون الخليفة من أصل عربي قرشي، وذلك علاوة على ما وجدناه في فلسفته السياسية من ارهاصات لنظريات العقد الاجتماعي كما جاءت عند هوبز ولوك وروسو.

ولقد مثل ابن تيمية الأنموذج الرابع وهو الأنموذج الذي حاول فيه العودة بفكرنا السياسي إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة، بل ونجد محاولته المتميزة في هذا المجال وهي ترتكز تماماً على آيتين من آيات الذكر الحكيم.

أما ابن خلدون والذي مثل الأنموذج الخامس فكان مثالاً لفيلسوف سياسي واقعي، أو لرجل سياسة شارك في كثير من الأحداث السياسية التي وقعت في عصره، وصاغ منها فلسفة سياسية تعد مبتكرة إلى حد كبير، وهي تلك التي ارتكزت عنده على فكرة «العصبية».

أما الأنموذج الأخير فلقد احتوى بعضاً من الفلسفات السياسية والحركات السياسية التي وقعت في الحقبتين الحديثة والمعاصرة.

وبعد،،،

فإن هذا الكتاب الذي يعد سجلاً حافلاً للفلسفات السياسية والنظم السياسية والتي ظهرت في عصور مختلفة وحضارات متفاوتة كالحضارة اليونانية والرومانية وعصر تأثير الديانة المسيحية وعصر النهضة والحضارة الاسلامية في فتراتها المختلفة والعصور الحديثة والمعاصرة يهدف إلي بيان علاقة السياسة بالمجتمعات والحضارات من جهة كما يهدف إلى بيان الخطوط السياسية العامة التي نجدها في كل حضارة وفي كل عصر رغم أوجه الاختلاف العديدة فيما بينها، إن تلك الخطوط العامة والتي تسري عبر التاريخ كله والحضارات كلها لا تعني أكثر من التعبير عن الانسان من حيث كونه حيوانا سياسيا.

والله ولي التوفيق.

الإسكندرية في ١٩٩٧/٨/١٩

المؤلف

أ.د علي عبد المعطي محمد

استاذ الفلسفة وتاريخها

ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات

القسم الأول

الفكر السياسى الغربى

الفصل الأول

الفكر السياسى عند الأغريق

١ - دولة المدينة الإغريقية

٢ - الفكر الفلسفى السياسى لدى الإغريق

أ - الإتجاه المثالى فى فلسفة أفلاطون السياسية.

ب - الاتجاه الواقعى فى فلسفة أرسطو السياسية.



١ - دولة المدينة الاغريقية

إن تاريخ النظريات السياسية يجب أن يتراجع إلى الوراء.. إلى الماضى السحيق... إلى تلك التجمعات الواعية لشعوب البحر الأبيض المتوسط، تلك الشعوب التى كان تقدمها العقلى منذ قرون طويلة مثاراً للدهشة والتعجب العظيمين ولعل عظمة وجدارة الأفكار الإغريقية فى مجال النظرية السياسية كان راجعاً إلى تواجد الشعور بالحرية وتواجد الفكر الديموقراطى فى تلك البيئة الإغريقية الساحرة.

لقد تميز الفكر الهللينى بأنه كان عاكساً بالفعل للأوضاع السياسية التى عاشها المجتمع حينئذ، ولم يكن خاضعاً للقدر الأعمى أو لقوى خفية غيبية تحرك الخيوط وتوجه الأفعال أو لضرورة ما، لا تكترث بمكونات المجتمع، وقيمه وأفكاره.

وإذا تتبعنا ذلك العالم الهللينى منذ القرن السابع قبل الميلاد، فإننا سوف نجده وقد تكون من عائلات أول الأمر، يقول Maxey كان التنظيم الاجتماعى عائلياً، وإذا كانت العائلة ذات يسار وتفوق وتمايز فإن دورها ودور عائلاتها يكون أكبر فى سياق التجمعات الأكبر، فإذا ما حدث وقامت الحرب فإن عائل العائلة الأكبر لا يلبث أن يصبح رئيساً تذوب فى ثناياه عائلته والعائلات الأخرى بغية توحيد الجهد فى لقاء الأعداء[1]. إلا أن داننج يرى أن المجتمع الهللينى قد تكون من جماعات مبعثرة منفردة فى الوديان والجبال على شبه الجزيزة اليونانية وأن كل تجمع من هذه التجمعات تميز بالانعزال والاستقلال رغم وجود عرف موحد بينهم يفرق بينهم وبين غيرهم من البرابرة، وبالفعل فسرعان ما انتشر فى شبه الجزيرة إتجاه يدعو لخلق تجمعات سياسية أكبر عن طريق الاتحاد التلقائى

---

(١) Maxey: Political philosophies. pp 26 - 27.

بين التجمعات المتجاورة أو عن طريق سيطرة التجمعات القوية على التجمعات الضعيفة. ونجم عن هذا قيام دولة المدينة City State التى نجد فى ثناياها خلاصة الفكر الهللينى السياسى من حيث النظر والتطبيق[١].

لم يكن هناك عدد نادر من دول المدينة الأغريقية ولكن كان هناك المئات من هذه الدول، إلا أننا نستطيع أن نميز بوضوح من بين هذه المئات دولتين فقط كان لهما طابع خاص وآثار ضخمة على الاتجاهات والنظريات السياسية الإغريقية: الأولى هى اسبرطة والثانية هى أثينا.

أ - اسبرطة

نحن لا نستطيع أن نبتعد عن الأساس الاجتماعى الذى ساد أسبرطة، إذ كان لهذا الأساس الاجتماعى آثاره على المفاهيم والإتجاهات والنظريات السياسية[*]. فإذا ما اقترينا عن كثب لكى ندرس الأقسام التى إنقسم اليها الناس فى هذه الدولة فإننا سوف نجد أمامنا تقسيماً ثلاثياً للناس ظل مرتبطاً باسبرطة منذ ظهورها وحتى إندثارها. فلقد انقسم الناس هناك إلى الطبقات الثلاث التالية:

أ - الاسبرطيون Spartaus

ب - البريويكويون Parioikoi

جـ - الهيلوتيون Helots

تميزت طبقة الهيلوتيون بالكثرة العديدة، وبوفرة أفرادها، ولكنها كانت مع ذلك فى قاع البناء الاجتماعى من حيث المكانة أو المركز. وانحصر عمل أفرادها فى العمل الزراعى وحسب، فلم يكن لهم نصيب

---

(١) Dunning: Political theories p. 1.

* هناك دراسة وافية عن دولة المدينة الاسبرطية بخلفياتها الاجتماعية والسياسية والقانونية كتبها Jannet فى مؤلف عنوانه Les Institutions Sociale et le Droit Civil Sparta.

من التمدن أو من ممارسة العمل السياسى، ولم تكن لتشارك فى مسائل الحرب إلا فى القليل النادر حينما تحتم الظروف القهرية ضرورة إشتراك بعضهم، فكانوا حينئذ يتسلحون بالأسلحة الخفيفة، ويعهد إليهم ببعض المهام الحربية الخفيفة كالحراسة أو مد الجيش بالمؤن والذخائر وحسب.

أما البربويكويون فكانوا يمثلون الطبقة الوسطى فى اسبرطة، وكانوا يتميزون بحقوق مدنية كاملة. أما أعمال افرادها فكانت تنصب على الصناعة والتجارة بوجه خاص ولكن لم يكن مسموحاً لهم بالاشتراك فى الحياة السياسية العامة.

إن الحياة السياسية فى اسبرطة كانت فى يد الطبقة الأولى وحدها أي فى يد طبقة الإسبرطيين، التى كانت أقلية من حيث العدد ولكنها لم تفقد مع ذلك سيطرتها الكاملة على كل شئون الحياة العامة فى يوم من الأيام. لم تكن أمام الإسبراطيين مهنة زراعية أو صناعية أو تجارية فهذه وتلك كان يتولاها الهيلوتيون والبربويكويون، وإنما كان شاغل الإسبرطيين الأول هو الشئون العسكرية والشئون السياسية.

ولكى توجه هذه الطبقة أبناءها وتعدهم للحياة العسكرية والسياسية كانت تتبع معهم نظاماً تربوياً معيناً، إذ كان يعهد بالأبناء الذين بلغوا السابعة من العمر إلى الدولة التى تتولى تدريبهم على الأمور الرياضية العنيفة، وتهتم بتقوية أبدانهم حتى يبلغون أقصى درجات القوة الجسمية، ثم يتلقى الذكور تدريبات عسكرية شاقة حتى يبلغون أقصى درجات الخبرة العسكرية أما الأناث فإنهن كن يتلقين من الوسائل ما يعنهن علي انجاب ذرية قوية، ومن ثم فبعد التربية البدنية ينشغل الأسبرطيون بالشئون العسكرية ثم يتولون بعد ذلك شئون الحكم والخدمة العامة.

لم يكن ثمة شعور باللامساواة بين أفراد الطبقة الأسبرطية.. لم يكن

هناك تمايز بين العائلات الأسبرطية. بل ان شعور الأفراد كان أقوى بالدولة منه بالعائلة كان الشباب يتناولون اجبارياً طعامهم على موائد عامة تقام تحت اشراف رجال الدولة. كما أن اتصال الأسبرطيين بالأجانب كان نادراً وفى الأحوال الضرورية فقط.

أما عن التنظيم السياسى الذى ساد داخل الطبقة الإسبرطية فلقد كان على النحو التالى:

١ - ملكان يقومان على قمة هذا التنظيم، وهما متساويان فى المكانة والسلطة ويتوليان إدارة الأوضاع السياسية العليا وما يتصل بها من شئون عسكرية ودينية.

٢ - مجلس مكون من ثمانية وعشرين عضواً، يتم انتخابهم، ويظلون مدى الحياة، ويتولى أعضاء هذا المجلس المهام التنفيذية المتعددة مستندين إلى القانون.

٣ - هيئة عامة تمثل جميع الاسبرطيين، وهذه الهيئات تجتمع فى المناسبات السياسية المختلفة لكى تقترع على بعض الأمور الخطيرة التى تمر بها الدولة.

٤ - خمس أعضاء يختارون سنوياً بالانتخاب الحر وهؤلاء يشاركون فى كافة الأمور السياسية التى تمر بالدولة خلال عام انتخابهم.

وإذا نظرنا بعين خاصة للأحوال السياسية التى سادت اسبرطة لاستطعنا أن نقرر أن هناك ثلاث وجهات نظر مختلفة يمكن استخلاصها من تلك الخبرة السياسية الأسبرطية، فإن الدولة الإسبرطية تبدو ارستقراطية إذا نظرنا إليها من حيث نبذ وإبعاد البربويكويون والهيلوتيون عن الشئون السياسية وهذه هى وجهة النظر الأولى. أما وجهة النظر الثانية فإنها تتبدى لنا إذا نظرنا فى الطبقة الاسبرطية وحدها وتمثلنا الطابع الديموقراطى الذى ساد أفرادها جميعاً، أما وجهة النظر الثالثة فإنها تبدو لنا حينما نتذكر إن الطبقة الاسبرطية كانت تأخـ

حاجتها وما يريد عن حاجتها من الطبقتين الأخريين. فازدادت ثراءاً وغنى على حسابهما ومن ثم اتخذت الطابع الاوليجاركى

ب - أثينا

اختلفت دولة المدينة الأثينية إختلافاً بيناً عن دولة المدينة الاسبرطية من حيث البناء الاجتماعى والبناء السياسى، فمن حيث البناء الاجتماعى نجد أن هذا البناء يقوم على التمييز بين الأحرار وبين العبيد، ثم نجد تمييزاً آخر فى طبقة الأحرار، إذ تنقسم هذه إلى طبقة النبلاء وطبقة العامة: إن التمايز الاجتماعى هنا لم ينجم عن خضوع الأغلبية للأقلية كما خضع الهيلوتيون للأسبرطيين، كما لم ينجم التمايز بين النبلاء والعامة عن إختلاف فى الجنس كما كان الأمر بين الاسبرطيين والبريويكويين.

ومن ناحية البناء السياسى تميز البناء السياسى الاثينى بأنه تضمن النبلاء والعامة وأقصى أو أبعد العبيد، وإذن فالنبلاء والعامة هما المكونان الحقيقيان للمواطن بالمعنى السياسى عند الاثنيين، أما العبد فلا يجوز لنا أن نطلق عليه لفظ مواطن، ويكون النظام ديموقراطياً متى شارك جميع المواطنين (النبلاء والعامة) فى الشئون السياسية، ولا يكون كذلك إذا لم نجد تمثيلاً للنبلاء أو العامة.

ومن الناحية التاريخية فإننا نجد أن السلطة السياسية كانت مركزة فى أيدى قلة متميزة من النبلاء يسمون بالرؤساء التسعة، وهؤلاء يتم اختيارهم سنوياً، ويعاونهم مجلس منتخب، هكذا كان الأمر منذ بداية القرن السابع ق. م إلا أنه مع نهاية هذا القرن تقريباً تغير هذا النظام حينما ظهر شعور عدائى بين طبقة النبلاء وبين طبقة العامة. ولقد نمى هذا الشعور وتزايد تحت تأثير الكتابات السياسية لأحد الحكماء السبعة القدامى وهو سولون Solon.

ولقد تميزت الديمقراطية التي عادت إلى أثينا بعد فترة قصيرة من

تحكم الطغاة باشتراك جميع المواطنين الأحرار في تناول المسائل السياسية بما فيها المسائل العظمى للدولة، كما أصبحت الكلمة العليا هنا، والكلمة النهائية هي كلمة المواطنين الأحرار، وأصبح من المحال أن ينفذ زي رجل من رجال الحكم أي أمر بدون الرجوع إلى الجماهير، بل وأصبح للمواطنين السلطة في تعريض من يفعل أي فعل بدون أخذ رأي المواطنين إلى المحاكمة، كما كانت الجماهير الحرة هي التي تختار الرؤساء، وكل هذا جعل المواطن الأثيني يشعر بالمسئولية السياسية الكبيرة الملقاة على عاتقه.

أما السلطة التنفيذية فكان يتولاها مجلس مكون من خمسمائة عضو، والمواطنون الأحرار هم الذين ينتخبون أعضاء هذا المجلس أيضاً، وهم يستطيعون تغيير بعضهم إذا ثبت عدم صلاحيتهم في أي يوم من الأيام.

أما الشئون العسكرية فكانت موكولة إلى جنرلات عشر يمثلون قيادات عشر انقسم إليها الجيش الأثيني في ذلك الوقت، وبالإضافة إلى هذا وجدت فئة أخرى هي فئة القضاة وهذه وتلك تأتي عن طريق الانتخاب الحر أيضاً.

وعلى هذا النحو تكون أثينا قد فتحت أمام جميع المواطنين الأحرار الفرصة للاشتراك في ممارسة الحياة السياسية، وبهذا المعنى كان الإتجاه السائد في اثينا هو الاتجاه الديمقراطي(*).



---

* عن معنى الديمقراطية في إثينا ودول الاغريق بوجه عام نوجه القارئ إلى كتاب What Democracy Meant to the greeks 1942 وكتاب Bouter. R.J Agard. W.R. وعنوانه Aspects of Athenian Democracy 1933

٢ - الفكر الفلسفي السياسي لدى الأغريق

ابتدأت الفلسفة اليونانية فى القرن السادس قبل الميلاد وعلى وجه التحديد بطاليس(*) احد الحكماء السبعة. ولكن كانت هناك مرحلة سابقة على تلك المرحلة التى بدأها طاليس هى المرحلة الاسطورية التى مثلها هزيود وهوميروس، وهذه المرحلة الأخيرة تمثل سيادة العصر الميثولوجى، ونجد فى كتاباتها تفكيراً غامضاً باهتاً تصور لنا الطبيعة على أنها حية مريدة وأن الآلهة يعيشون فوق جبال الأولمب، ويأتون بما يقوم به البشر من أفعال، وأنهم علل الوجود ومبادئ الطبيعة.

أما المرحلة الثانية فقد تجاوزت المرحلة الاسطورية، وبدأت فى البحث عن أصل الوجود لا فى آلهة تشبه البشر تعيش فوق جبال الأولمب ولكن فى الطبيعة ذاتها، فظهر طاليس الذى نادى بأن الماء أصل الأشياء. وتلاه انكسيماندريس(**) الذى نادى بأن اللامتناهى هو علة الوجود والعالم، وجاء بعده انكسيمانس(***) الذى قرر أن الهواء هو العلة الأولى والجوهر الأوحد للأشياء، ثم ظهرت الفيثاغورية وذهبت إلى أن العدد والنغم هما علتا الوجود والعالم، ولقد قسم الفيثاغوريون(****) الناس إلى طبقات ثلاث هى:

١ - **الطبقة الأولى:** وهى أحسن الطبقات والأنواع، وأكثرها خيرية وحكمة، ويمثلها الفيثاغوريون بمن أتوا إلى ملعب الألعاب الاوليمبية للمشاهدة والنظر، وهم طبقة للفلاسفة.

٢ - **الطبقة الثانية:** وهى تلى الطبقة الأولى، ويمثلها أولئك الذين

---

* طاليس ٦٢٤ - ٥٤٦ ق. م.

** انكمندريس: ٦١٠ - ٥٤٦ ق. م.

*** انكسيمانس: ٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م.

**** الفيثاغورية: نسبة إلى فيثاغورس ٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م.

أتوا إلى ملعب الألعاب الاوليمبية للمشاركة فيها، وممارسة الألعاب المختلفة.

٣ - **الطبقة الثالثة:** وهى الطبقة الدنيا، وتتكون من أولئك الذين يأتون إلى ملعب الألعاب الأوليمبية للبيع والشراء.

ونحن نلمس فى هذا القسم أهتمام الفيثاغورية بالنظر والتطهر، ووضع من يمثلهما فى أعلى المراتب، ثم تأتى التجربة بعد النظر، وأخيراً تأتى التجارة والمهن. ولعل هذا التقسيم يعكس اتجاه الروح اليونانية برمتها من أن «النظر للسادة والتجربة للعبيد».

ولقد وضع بارمنيدس(*) مذهباً كاملاً فى الوجود هو أن الوجود واحد ثابت ساكن لا تغير فيه ولا انفصال ولا حركة وأيده تلميذه زينون(**) بحجج عقلية. ثم وقف هيراقليطس(***) موقفاً مناهضاً لموقف بارميندس وزينون ونادى بالتغير والصيرورة وبالنار كمبدأ أول. ثم جاءت بعد هؤلاء فلاسفة محاولة التوفيق منهم انباذوقليس وانكساغوراس وتلاهما اصحاب المدرسة الذرية ومنهم لوقيبوس وديموقرايطس.

ويلاحظ أن المرحلة السابقة لم تركز إلا علي الطبيعة، عناصرها ومكوناتها، وعللها، والمبدأ الأول أو المبادئ الأولى لها، ومن ثم كان لابد من مرحلة أخرى تركز على الإنسان، ومن هنا قامت المرحلة الثالثة فى تاريخ الفكر الفلسفى اليونانى وهى المرحلة التى اعتبرت الانسان محور الفكر الفلسفى، وقد ظهر فى هذه المرحلة تياران: الأول يمثله السوفسطائيون الذين بلبلوا الفكر، والثانى يمثله سقراط الذى أعاد للمعرفة تحديداتها الدقيقة بمنهجه الذى يحتوى على شقين: التهكم والتوليد.

وأتت المرحلة الرابعة والرائعة من تاريخ الفكر اليونانى وهى مرحلة

---

* بارمنيدى الأيلى: ولد عام ٥٠٥ ق.م.

** زينون الايلى: ولد عام ٤٦٤ق.م.

*** هيراقلطس: ولد عام ٥٠٤ ق.م.

المذاهب الكاملة، فظهر على المسرح الفلسفى أفلاطون وتلاه أرسطو، ووضعا لأول مرة فى تاريخ البشرية انساقاً فلسفية وفكرية كاملة كان الفكر السياسى أحد اركانها الأساسية.

ولقد أعقبت المرحلة الأخيرة مرحلة جمود فكرى مثلتها المدسة المشائية، ومن اعلامها ثيوفراسطس وأوديموس الرودسى وارستوكسينوس الطارنتى وديكارخوس المسينى وديمتريوس الفاليرونى وستراتو اللامباكوسى وليقو وكريتولاوس.

ولقد اقتصرت هذه المدرسة على الشرح والتعقيب والتفسير للفلسفات السابقة بوجه عام وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص، ولم تسهم فى مجال الفكر الانسانى بالجديد أو المستحدث.

ولابد لنا ونحن نتلمس اصول الفكر السياسى عند اليونان أن نركز على التيار المثالى كما جاء فى فلسفة أفلاطون، والتيار الواقعى كما جاء فى فلسفة أرسطو.

أ - الاتجاه المثالى فى فلسفة أفلاطون السياسية

١ - نشأة الدولة أو المدينة:

يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه، وإفتقاره إلى الآخرين هما سبباً نشأة الدولة أو المدينة(*) وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سداً لحاجتنا الطبيعية، ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة، فذهب إلى أن أول حاجتنا الطبيعية هى القوت؛ قوام حياتنا كمخلوقات حية، وثانيها المسكن، فالكساء وأن التعاون يقتضى نوعاً من تقسيم العمل، فيظهر الزراع والبناؤون والحاكة والاساكفة، كل حسب استعداده الخاص وموهبته.

---

* يستعمل أفلاطون الدولة والمدينة بمعنى واحد، فما كان معروفاً من تنظيم سياسى فى هذه الأونة هو دولة المدينة City - State.

ولكن الزارع لا يصنع محراثه بنفسه، ولا يصنع معوله ولا غيره من آلات الحراسة، وكذلك البناء والحائك والإسكاف وإذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصناع، كما يلزمنا رعاة المواشي، ومن هم من هذا القبيل لإمداد الفلاحين بالثيران والمواشي، ومد البنائين بمواد البناء ونقل الجلود والأصواف للاساكفة والحاكة، ثم يذكر سقراط (المتحدث بلسان أفلاطون في جمهورية افلاطون) أمام محاوره أوديمنتس:

- على أنه يندر اختطاط مدينة، في أي موقع كان، دون افتقارها إلى واردات.
- يندر.
- فيلزمنا اشخاص آخرون يجلبون ما نحتاج إليه من المدن الأخرى.
- يلزم.
- إذا ذهب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمد منهم ما نفتقر إليه من المواد عاد بخفي حنين.
- كذلك أظن.
- فلا تقتصر المدينة على ما تستهلكه، بل يلزم أن يزيد منتوجها على استهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج.
- يجب ذلك.
- فتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره.
- تحتاج.
- وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها، هم التجار - أليس كذلك؟
- بلى.
- فإذن نحتاج إلى تجار أيضاً.
- مؤكد[1].

---

(١) أفلاطون: جمهورية أفلاطون. ترجمة حنا خباز. الكتاب الثاني.

وبديهى أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحراً، وسائقين لنقلها براً كما تحتاج إلى فتح الأسواق، وتداول النقود لتسهيل المعاملات، ووجود العمال والوسطاء المأجرون.

وبديهى أيضاً أن اناساً يعيشون فى مثل هذه المدينة لابد وأن يحيوا حياة الفطرة السليمة الهنيئة. والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة، ويحبذ مثل هذه المجتمعات، ففيها «يجنى الناس ذرة وخمراً، ويصنعون ثياباً وأحذية ويشيدون لأنفسهم بيوتاً، ويمكنهم العمل صيفاً أكثر الوقت بدون أحذية ولا أردية، أما فى الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير، ويصنعون خبزاً وكعكاً.. ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان السرو والآس، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم، راشفين الخمور، مكللين بالغار، مسبحين الآلهة، معاشرين بعضهم بعض بسلام، ولا يلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا، احتساباً من الفاقه والحرب»[1].

ولكن غلوكون أحد محاورى سقراط (وسقراط هنا يتحدث بلسان أفلاطون) يعترض على مثل هذه المدينة، مطالباً بحياة تسودها الرفاهية. وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كتلك التى يطلبها غلوكون تحتاج علاوة على ما سبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطرافها، وأن تملأ بالمهن المتنوعة التى لا توجد فى المدن لمجرد سد الحاجيات الطبيعية، مثال ذلك الصيادون، وارباب الفنون والشعراء، والمنشدون، والممثلون، والراقصون، والقصاصون والمقاولون وصناع الأدوات على أنواعها، وصانعوا البهارج وحلى النساء، والمرضعات، والممرضات، والحلاقون، والطهاة، والأطباء.

ومن هذا تضيق حدود الدولة أو المدينة عن سكانها بعد ما كانت كافية لسكانها الأولين، ومن ثم نضطر لمد نطاق مراعى المدينة وحقولها بواسطة

---

(١) جمورية أفلاطون، الكتاب الثانى.

الحرب، وبالتالى نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين، وتوفير العتاد الحربى لهم، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم.

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفى النزعة، محباً للمعرفة، وديعاً مع أصحابه، شديداً مع أعدائه، يقول أفلاطون «الحاكم الكفؤ فى عرفنا.. فلسفى النزعة، عظيم الحماسة سريع التنفيذ، شديد المراس»[1]. ويأخذ أفلاطون بعد ذلك على عاتقه فى آخر الكتاب الثانى من جمهوريته، والكتاب الثالث بأكمله بيان كيفية تهذيب وتربية الأحداث المعدين للحكم.

٢- تربية الأحداث المعدين للحكم:

يجب أولاً - يقول أفلاطون - أن يكون الحذر فى انتقاء القصص التى تملى على اسماع الحكام فى حداثتهم، فلا يباح فى هذه القصص ما يمس كرامة الآلهة: فلا يقال فيها أنها تشهر الحروب، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق أو أنها تنزل الكوارث بالناس، أو أنها تخدعنا بكذبها.

ويجب ثانياً ألا نشجع مخاوف الموت فى قلوبهم؛ لكى نحقق لهم الشجاعة وضبط النفس، واحترام الذات.

كما يجب ثالثاً ألا يفرطوا فى الضحك، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب وأن يكونوا عفاة ومتحررين من حب المال.

ويجب أيضاً أن يعفى الحكام من كل مهنة أخرى غير الحكم، لكى يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحذق والمهارة فى تدبير شئون الحكم.

ويجب أن يسن لهم نظام دقيق فى الأغانى والألحان والآلات الموسقية؛ فلا تسلم لهم آلات موسيقية تنشئ فيهم الرخاوة وثبط العزائم، ويحظر عليهم أيضاً كل الألحان المركبة، والبسيط من هذه هو المباح لهم. وغرض هذا هو أن يتربى فى عقول الأحداث حكام المستقبل الشعور بالجمال

---

(١) جمهورية أفلاطون، الكتاب الثانى

والاتساق والاتزان، وهى صفات تؤثر فى سجيتهم، وفى علاقاتهم بعضهم ببعض

ويجب أن يكون طعام الحاكم بسيطاً، ومعتدلاً وصحياً، وذلك يغنيهم عن الاستشارة الطبية إلا فى أحوال استثنائية، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية: فنسبة التدريبات الرياضية تقبل لترقية العنصر الحماسى، كما تقبل الموسيقى لترقية العنصر الفلسفى، وأقصى أغراض التهذيب هو أعداد هذين العنصرين الحماسى والفلسفى بنسبة عادلة متزنة.

ويجب على الحكام أن يعيشوا عيشة شظف وتقتير، وأن يسكنوا الخيام لا البيوت، كما يجب ألا يمتلكوا ملكاً خاصاً.

وبعد أن يفيض أفلاطون فى تهذيب الحكام وتدريبهم، يرى أنه من هذه الطبقة يجب انتفاء وإختيار القضاة والحاكمين، ويجب أن تتوفر فى هؤلاء الذين يختارون للحكم سناً أكبر، وفطنة أوفر، وجدارة أعظم، ووطنية أعرق وأنانية أقل.

ودون الحكام تقوم فئة المساعدين أو الجند، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاحين والصناع والتجار، فتتكون الدولة من ثم من ثلاث طبقات الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالذهب والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة، والطبقة الثالثة هى طبقة التجار والصناع والزراع وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد.

أما أسلوب التهذيب والتربية، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى نضمن له وراثة سليمة، وفى ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعة النساء والمال يتم أخذ الأبناء الأصحاء، حيث ينضمون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة، وينشأ الأحداث معاً فتقوى أواصر الألفة والمحبة والتعاون فى نفوسهم مما يؤدى إلى تمكينهم من تسيير دفة شئون الحكم فيما بعد بهذه الروح.

وتستمر تربية الأحداث من ذكور وأناث(*) حتى سن العشرين، فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية، ويختار منهم عن طريق الامتحان من تثبت صلاحيته، والجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكرى لمدة عامين أو ثلاث، ثم يتلقون دراسات فى الحساب ثم الهندسة البسيطة ثم الهندسة المجسمة ثم الفلك على لترتيب وفى سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر، ومن يختاره يمضى فى دراسة المنطق والفلسفة، وفى سن الخامسة والثلاثين، يوكل إليهم أعمال رئيسية فى الجيش والإدارة، إلا أن مهام الحكم ومشاكله لا توكل إليهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين.

أما عن واجبات الحكم التى يجب أن تشملها دورة التربية والتهذيب فهى:

١ - أن يحولوا دون الميل إلى إثراء البعض وفقر البعض الأخر.

٢ - أن يسهروا ضد اتساع الأراضى اتساعاً سريعاً.

٣ - أن يتشددوا فى قمع البدع فى فنى الموسيقى والتدريبات الرياضية.

٤ - أن يتركوا بقية القوانين لفطنة القضاة.

٥ - أن يوكلوا أمر الطقوس الدينية لوحى أبولوا إله دلفى.

ويمكن حصو مزايا الفطرة الفلسفية التى يتمتع بها الحاكم فيما يلى:

١ - حب المعرفة؛ فأرباب الفطرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف، لتنجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذى لا يتغير زماناً ولا مكاناً.

٢ - حب الوجود الخالد حبا كلياً.

٣ - حب الصدق ومقت الكذب، فالصدق قرين الحكمة.

٤ - هجرة اللذات الجسدية، والهيام باللذات العقلية.

---

* لم يفرق أفلاطون بين الرجل والمرأة بل ساوى بينهم، أنظر فى ذلك كتاب جمهورية أفلاطون الكتاب الخامس الذى يدور حول المسألة الجنسية.

٥ - شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع.

٦ - نبذ كل ما هو وضيع وشرير، ونبذ الجبن.

٧ - الزهد فى الحياة الحاضرة، وعدم هياب الموت.

٨ - سرعة الخاطر فى التحصيل، والتميز بذاكرة حافظة.

٩ - محبة الاتساق والجمال.

يسأل سقراط غلوكون فى محاورة الجمهورية.

- أو يمكنك أن تجد عيباً فى عمل يتطلب ممن تعاطاه عن جدارة أن يكون ذا ذاكرة حافظة، سريع الخاطر، زكى الفؤاد، حلو الشمائل، محباً وحليفاً للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف؟

- كلا، إن نابغة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عيباً فى عمل كهذا.

- أفتتردد فى أن تعهد إلى هذه الخلال فى إدارة مصالح الدولة، وقد أنضجها السن والتهذيب فأهلها لوظيفتها هذه؟[١].

وذكر أفلاطون أنه «ما من دولة، ولا نظام، ولا فرد، عليه أن يبلغ أو تبلغ الكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدى الفلاسفة»[٢].

٣ - الدولة والطبقات الثلاثة:

مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وبفلسفته، وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هى على التوالى: الحكمة، الشجاعة، والعفة، والعدالة. ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره فى النفس الإنسانية، فهى تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء، أولها النفس العاقلة، وثانيهما النفس الغضبية، وثالثهما النفس

---

(١) جمهورية أفلاطون. الكتاب السادس.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

الشهوانية، ومركز النفس الشهوانية فى أسفل البطن ومركز النفس الغضبية فى الصدر أو فى القلب بينما مركز النفس العاقلة فى العقل.

ولقد اختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة، فالنفس الشهوانية هى أدنى النفوس، ولها فضيلة سلبية هى العفة وقوامها ضبط الشهوات، ومحاربة الشطط والإسراف فى الاهواء، ونزع تعلق النفس بلذات الجسد تمهيداً لإدراك الحقيقة والخير، أما فضيلة النفس الغضبية فهى الشجاعة وقوامها احتمال المكاره فى سبيل إدراك الخير، والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هى فضيلة النفس العاقلة التى تسمى باسم الحكمة، ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة، ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوائية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة لا تستطيع فعل شئ.

ولقد شبه أفلاطون فى محاورة فيدروس النفس بعجلة يجرها جوادان: إحداها أسود جامح يرمز للشهوة، والثانى أبيض كريم يرمز للنفس الغضبية، أما الحوذى فهو يرمز للنفس العاقلة، وهو يوفق وينسق بين الجوادين.

وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة فى أن يوفق بين الجوادين لتحقق التوازن المنشود، وتحققت بالتالى العدالة، والعدالة تنشأ عند أفلاطون، من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة، وهى بمثابة القوة الموحدة التى تستهدف اقامة الإتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقنضيه.

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولة المدينة، إذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة. ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة، وكما تحتوى نفس الإنسان على ثلاثة نفوس جزئية، فإن المجتمع يتكون أيضاً من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لا يقضى على وحدته وهذه الطبقات الثلاثة هى:

الطبقة الأولى: وهى أرفع الطبقات، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة.

الطبقة الثانية: وهى تلى الطبقة الأولى، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين، ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية، وينبغى لهم أن يتحلوا بالشجاعة فى الدرجة الأولى.

الطبقة الثالثة: وهى أدنى الطبقات، ويمثلها الصناع والتجار والزراع، أى أنها تضم عامة الشعب، ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية، والعفة هى الفضيلة الأولى التى ينبغى أن يتحلى بها هؤلاء الأفراد.

أما العدالة فهى تقوم من الاتساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة فى شئون الطبقة أو الطبقتين الأخريتين أى «التزام كل بعمله الخاص، وعدم التدخل فى شئون غيره».

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية، وتخضع هذه الأخيرة للنفس العاقلة، كذلك فإن العمال يخضعون للمحاربين، والمحاربين يطيعون الفلاسفة الحكام، فالعدالة فى الدولة تماثل العدالة فى الأفراد.

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، فهذا واضح، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير ويتخذ من المعرفة الكلية زاداً ومعيناً، وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته السياسية بالفضيلة (الأخلاق) وبالمعرفة (الفلسفة) أوثق ارتباط.

٤ - أنواع الحكومات:

تنقسم الحكومات عند أفلاطون إلى خمسة أنواع كبرى هى الارستقراطية والتيموقراطية والأليجاركية والديمقراطية والطغيان على التوالى.

١ - الارستقراطية: وهى تلك التى ذكرها أفلاطون فيما سبق، وقرر فيها وجوب شيوعية النساء والأولاد، وتربية الأحداث، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً، وأن يكونوا مبتعدين عن تدبير المال، وإتخاذ ملكيات لهم.

وأن يتناولوا جميعاً رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصروا جهودهم فى السهر على أنفسهم وعلى الدولة.

والنظام الارستقراطى يقابل نظام المجتمع الطبيعى السليم، وتكون الحكمة فيها سائدة، والعدالة متحققة، إلى جانب الشجاعة والعفة على نحو ما ذكرنا.

إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تؤدى إلى إنهاء مثل هذه الحكومة الصالحة العادلة، فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون فى أربع صور على وجه التحديد.

٢ - **التيموقراطية:** وهى تلى الحكومة الارستقراطية، وتنشأ عنها وتكون بمثابة حكومة عسكرية كتلك التى حكمت كريت واسبرطة فحين تذبل الأرستقراطية ينشأ الانقسام بين طبقات الدول الثلاث، وتستغل الطبقة الدنيا بواسطة الطبقتين الأخريتين فيتم تقسيم ثرواتها بين أفراد هاتين الطبقتين، وتهبط إلى درك الخدمة والعبودية. ولقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة فى البطولة وإحراز الشرف والإنتصارات والأمجاد، وهذا النوع من الحكومات يكون وسطاً بين الأرستقراطية والأليجاركية.

٣ - **الأليجاركية:** وهى حكومة الأقلية الموسرة، وتنشأ ابتداء من التيموقراطية، ذلك أن حب التيموقراطين للثروة والشهوات وتركهم للحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظ يستولون على الأموال بغير حق، فتصبح الثروة أساس الجدارة وهو إثم فظيع.

ومن نتائج النظام الأوليجاركى أن الثروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتنقسم المدينة إلى قسمين: غنى وفقير، يبغض أحدهما الآخر ويكيد له، يقول أفلاطون « تخسر مدينة كهذه وحدتها، وتصير أثنتين. ، الواحدة مؤلفة من الفقراء والأخرى من الأغنياء، والفريقان ساكنان معاً،

يكيدان أحدهما للآخر»[1] فيكثر المتسولون واللصوص والمجرمون، وتقل الفضيلة والحكمة وحب المعرفة.

٤ - **الديموقراطية:** يتم الانتقال من الأليجاركية إلى الديموقراطية بالثورة التى يقوم بها الفقراء على الأوليجاركيين ويساعد الفقراء فى ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الأغنياء بطرق شتئ، ويستولون على الحكم، فيقومون بقتل وتشريد الأغنياء، وتقوم الحروب الأهلية، وينادى الديموقواطيون بالحرية للجميع فينتهى الأمر إلى فوضى مطبقة، يقول أفلاطون على لسان سقراط محاوراً أديمنتس:

- فأول كل شئ أليسوا أحراراً، أو ليست حرية القول والفعل ناشئة فى الدولة فيفعل المرء ما يشاء؟.
- هكذا قيل لنا.
- وحيث فشت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقاً لملذاته.
- واضح أنه يرتبه.
- وعليه أرى أنه ينشأ فى هذه الجمهورية أعظم تباين فى الخلق.
- ينشأ من كل بد.

* * *

- وإذا كنا نفتش عن جمهورية فمن حسن الرأى إيجادها.
- ولماذا؟
- لأنها (الديموقراطية) تحوى كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة التى ذكرتها، وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة ديموقراطية، سوق الجمهوريات، ويختار الصفة التى تخلب لبه، ويؤسس دولة عليها[2].

---

(١) جمهورية أفلاطون. الكتاب الثامن.
(٢) جمهورية أفلاطون. الكتاب الثامن.

٥ - الطغيان: يؤدى التطرف فى الحرية إلى نوع من الفوضى الشاملة يستغله قطب ذكى من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار. فتنمو قدرته باستمرار ويختار حرساً خاص له، وأخيراً يتحول إلى مستبد تام، يستولى على الحكم بقبضة حديدية، فيضحى المحكومين فى حاجة ماسة له، ولكى يواجه نفقات الحرب يفرض الضرائب، وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له، ويشرد الفضلاء، وينهب المعابد، ويستولى على أموال الشعب.

* * *

هكذا كانت الدولة عند أفلاطون، مثالاً أو أنموذجاً يحاول أن يظهر فيها أفلاطون ما يجب أن تكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيما إذا كان من الممكن تحقق هذا المثال أو عدم تحققه؛ فهو يصور المدينة الفاضلة، مثال الخير الذى يجب أن يعرفه السياسى تمام المعرفة، لكى يتبين ما يلزم لخلق دولة صالحة.

ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة، إلى استبعاد القانون، فإذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمه الأسمى ومعرفته فإن حكم الرأى العام على أفعاله إما الا يكترث به وإما أن يكون ادعاء استشارته هو مجرد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ضبط تذمر الجماهير، ومن ثم فلا فائدة، بل إن من الحماقة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون.

وهذا يؤدى إلى خضوع كل شئ لذلك المثل الأعلى الذى جسمه أفلاطون فى شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذى يعرف ما هو خير للناس وللدولة، تلك التى أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت منها وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف

والتصور السابق يناقض تماماً مفهوم الإغريق عن قيمة الحرية فى ظل القانون، وضرورة اشتراك المواطنين فى حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظرية

أفلاطون السياسية محدودة الأفق، لأنها تلتزم بمبدأ واحد، وتعبر عن المثل العليا لدولة المدينة، وكان ذلك هو مصدر الشك والارتياب الذى أدى فيما بعد إلى تعديل موقف أفلاطون.

فقد رجع أفلاطون فى كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة فى الجمهورية، فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد، وكذلك عن الملكية الخاصة، وحكم الفلاسفة، وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومى مؤلف من مجموعة أسماهم حراس الدستور؛ وهؤلاء يشرفون على الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأراضى ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل[1].

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياسية الرئيسية التى أشار اليها أفلاطون فى محاورة السياسى فتتكون حكومة ارستقراطية مستندة إلى هيئة نيابية هى مجلس الشيوخ، وسلطة قضائية تتمثل فى القضاة والمحاكم وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين: شرطة تحفظ الأمن الداخلى، وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجى ومن الأعداء، وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية.

ب - الاتجاه الواقعى فى فلسفة أرسطو السياسية

أ - الدولة اجتماعى سياسى طبيعى:

يربط أرسطو ايضا السياسة بالأخلاق، فلقد ذهب فى كتابه «الأخلاق النيقوماخية» إلى أن «من المحقق أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولة على أنه يظهر أن تحصيل خير الدولة وضمانه هو شئ أعظم وأتم، إن الخير خليق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها، ومتى كان ينطبق

---

(١) أفلاطون: القوانين الكتاب الخامس.

على ممالك بتمامها»[1]، ويستنتج من هذا أن السياسة عند أرسطو ما هى إلا الجانب الاجتماعى للأخلاق، فهى أخلاق موسعة، بل أنها تشمل العلوم العملية جميعاً من الأخلاق بالمعنى الدقيق إلى الوطن والدولة والحكومة وما يتصل بذلك من أمور التربية والتوجيه والاقتصاد. نستطيع أن نقرر بأن العلوم كلها تخدم السياسة العلم الرئيسى.

ولقد أشار أرسطو فى أكثر من موضع من كتبه ولا سيما فى نهاية كتاب الأخلاق النيقوماخية، ومطلع «كتاب السياسة» إلي هذه الصلة بين الأخلاق والسياسة، فنجده يفتتح كتابه «السياسة» بقوله «كل دولة هى بالبديهة اجتماع، وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير، ما دام الناس - أيا كانوا - لا يعملون أبداً شيئاً إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أن خير، فبين إذن أن كل الاجتماعات ترمى إلي خير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ذلك الذى يشمل الأخر كلها، وهذا هو الذى يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسى»[2].

ونستنتج من هذا النص أمران: الأول أن الدولة تهدف إلى تحقيق الخير لرعاياها، فكأن أرسطو يربط هنا السياسة بالخير أى بالأخلاق، والثانى أن السياسة أهم العلوم، وأعظم الأفكار، وتحتوى على أكثر الخيرات، وأن العلوم كلها تخدمها. وقد نادى أفلاطون بهذين الأمرين.

ويبدأ أرسطو بعد ذلك فى تبيان كيفية قيام الدولة ابتداء من العائلة فيذكر أن «الاجتماعان الاولان بين السيد والعبد، وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا العائلة[3] وتنتج القرية عن تجمع عدة عائلات، وعن تجمع عدة قرى تقوم الدولة، وأن هذه الدولة قد تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها. فهى من ثم تجمع

---

(١) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية: الكتاب الأول، الباب الأول. فقرة ١٢.
(٢) أرسطو: السياسة. الكتاب الأول. الباب الأول. فقرة: ١.
(٣) ك١. ب١. ف٦.

تلقائى طبيعى من حيث أن الإنسان كائن اجتماعى بالطبع، وأن هذا الذى يبقى منفرداً منعزلاً هو «إما بهيمة أو إله[1] » والإنسان فى هذا لا تقل قابليته للإجتماع عن قابليه النحل وسائر الحيوانات التى تعيش اجتماعاتها بالطبع والبديهة.

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية؛ لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسد الكل. يقول أرسطو «لا يمكن الشك فى أن الدولة هى بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد. لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مادام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يداً على الحقيقة»[2].

وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسيدها؛ فإنه يصبح آخرها وأشنعها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل، وبلا فضيلة، فبدون هذه يكون افتراساً وفساداً، وما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقاً للقانون هى الدولة.

حقا إن أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك، ولكن الدولة تهدف إلى غاية أسمى من تأمين العيش، إن غايتها هى العيش الجيد، والحياة الرفيعة، والسهر على تحلى المواطنين بالفضيلة والعدل، والعدل ضرورة إجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسى، وتقرير العادل هو ذاك الذى يرتب العدل»[3].

والعائلة هى الخلية الأولى فى بناء المجتمع، بل هى المجتمع الأول وهى لا تتكون فقط من ذلك المثلث الذى يضم الزوج والزوجة والأبناء، بل إن أرسطو يقصد المعنى الواسع للعائلة ومن ثم فهى تشمل عنده الأهل والأقارب والأولاد والعبيد، ويمكن النظر إلى رب الأسرة باعتباره زوجاً أو

---

(١) ك١. ب١. ف١١.

(٢) ك١. ب١. ف١١.

(٣) السياسة: ك١. ب١ ف١٣.

أباً أو سيد عبيد أو مالكاً. والرجل عند أرسطو «ما عدا إستثناءات مضادة للطبع، هو الذى يأمر دون المرأة، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذى يأمر الأصغر والأنقص»[1].

لقد كان أفلاطون ينادى بمساواة المرأة بالرجل حتى فى الأمور السياسية والعسكرية، أما أرسطو فيعتبر الرجال قوامين على النساء. ويرى أن الرجل هو الحاكم الثى يعامل زوجته معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة جمهورية، وتكون معاملته لأولاده معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة ملكية، يطلب إليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معاً.

أما السبب فى تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والوالد والاولاد.. الخ، فيرجع إلى «أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للإمرة، ولو على درجات وفروق شديدة التخالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء[2].

نعم أن الطبيعة كلها سخرت للإنسان، ولذلك حق للإنسان أن يستثمر الطبيعة زراعة وصيداً «النباتات خلقت للحيوانات، والحيوانات للإنسان، فإذا كانت الطبيعة لم تخلق شيئاً ناقصاً، وإذا كانت لم تخلق عبثاً، لزم ضرورة أنها خلقت كل ذلك للإنسان، من أجل ذلك كانت الحرب هى أيضاً بوجه ما وسيلة طبيعية للكسب، إذ أنها تشمل هذا الصيد الذى يصطنعه الإنسان للوحوش وللأناسى الذين وقد خلقوا ليطيعوا يمتنعون عن الطاعة فتلك حرب قضى الطبع نفسه بمشروعيتها»[3].

الحرب والغزو والسبى والاحتلال وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الإغريق، فالبشرية فى نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق

---

(١) ك١. ب٥. ف١.
(٢) ك١. ب٢. ف٨.
(٣) ك١. ب٣. ف٨.

السيطرة والقيادة والتوجيه أما ماعداهم فهم برابره أو عبيد، لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء «أجل للأغريقى على المتوحش حق الإمرة»[1].

العبد عند أرسطو آلة حية، العامل بما هو أداة... هو أول الأدوات جميعاً. والعبد لا فضيلة فى حياته، وإذا أتفق أن اتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة والعفة والأخلاص لكان مصدر ذلك إنسياب شئ من روح سيده إليه.

ب - نقد أرسطو لموقف أفلاطون السياسى:

ذهب أفلاطون إلى أن الشر والخلاف إنما يقومان بقيام الأسرة والتملك، ولذلك نادى بشيوعية النساء والأموال ولكن أرسطو لم يوافق أفلاطون فى هذا بل بين بكل وضوح أن استاذه قد أهمل العناية بمسألة الأطفال، وقصر على إيفائها حقها من الاهتمام، وأغفل حقيقة العواطف الإنسانية الراهنة؛ ففى الإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة، وهما التملك والعواطف، ولا محل لأحد هذين الإحساسين ولا للآخر فى جمهورية أفلاطون»[2]ويتساءل أرسطو قائلاً «أفخير أن يقول كل مواطن على الألفين والعشرة آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أيهم (هذا إبنى) أم أن العرف الجارى الآن هو الأفضل؟ الآن يدع المرء ولداً إبنه وآخر أخاه أو ابن عمه لحاً أو رفيقه فى بطن ورفيقه فى قبيلة على حسب الروابط العائلية بالدم أو المصاهرة أو الصداقة المعقودة مباشرة»[3]. فكأن أفلاطون ينحدر بالأسرة الإنسانية إلى مستوى عائلات البقر والخيل «فعند قبائل لوبيا العليا حيث الاشتراك فى النساء، وتوزيع الأولاد تبعاً للمشابهة، بل حتى بين عائلات الحيوانات مثل الخيل والبقر، بعضها ينتج صغاراً مشابهة تمام الشبه للذكر[4].

---

(١) ك١. ب١. ف٥.
(٢) ك٢. ب١. ف١٧.
(٣) ك٢. ب١. ف١٢.
(٤) ك٢. ب١. ف١٣.

كذلك انتقد أرسطو شيوعية المال وحب التملك، ذلك أن شيوعية المال وحب التملك وإن بدا أنهما ينفعان فى اتقاء المنازعات الداخلية، فإنهما يثيران فى الواقع الحنق والغيظ فى نفوس الناس، فيدعى كل واحد منهم أنه يعمل أكثر مما ينبغى، بينما غيره لا يعمل كما ينبغى. يقول أرسطو اعترف بأن مساواة الثروة بين أهل المدينة ينفع حقاً فى إتقاء المنازعات الداخلية، بيد أن هذه الوسيلة فى الحقيقة ليست بمنأى عن الخطأ، إن جل الرجال المبرزين يغضيهم أن ليس لهم إلا النصيب العامى، وسوف يكون ذلك علة للأضطراب والثورة. زد على ذلك أن شره الناس غير قابل لأن يشبعك؛ فهم فى بادئ الأمر يقنعون بفلسين، فمتى كان لهم من ذلك رأس مال. كانت حاجتهم بلا انقطاع حتى لا تعرف مناهم بعد حدوداً، ومع أن طبيعة الحرص هى بالضبط ألا يكون لها من حدود فإن أكثر الناس لا يحبون إلا أن يشبعوها[1].

وعلى هذا النحو تكون شيوعية المال محققة الكثير من الشرور، ومؤدية فى النهاية إلى الثورة وقد زعم أفلاطون خلاف ذلك. وكأن الأولى بأفلاطون أن يلجأ إلى الفضيلة ابتغاء حسن استعمال الثروات بدلاً من المطالبة بتسويتها. يقول أرسطو «الخير هو أن تصعد إلى مبدأ هذا التفوق عن قصد، فعوضاً عن تسوية الثروات يجب إحسان استعمالها، بحيث يصبح الثراء غير مرغوب فيه من أهل الاعتدال ولا يستطيعه الأشرار، والوسيلة الحقة أن يوضع هؤلاء موضعاً فيه لا يستطيعون لقلتهم أن يضرو دون أن يكبتوا»[2].

ويبرهن أرسطو على صحة دعواه بقوله «إذا كنا على حق حين قلنا فى كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر فى الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة، وأن الفضيلة ليست إلا وسطاً بين طرفين فينتج عن ذلك

---

(١) ك٢. ب٤. ف١١.

(٢) ك٢. ب٤. ف١٢.

بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة تلك التى تلتزم هذا الوسط.. إن الاعتدال والوسط فى جميع الأشياء هما أحسن ما يكون، فنتج من ذلك جلياً أنه فى صدد الثروات (التملك) الوسط أوفق مما سواه، ومزية أخرى ليست أقل جلاء هى أن هذا التملك الوسط (لا يثور ابداً)»[١].

التملك إذن عند أرسطو شرط رئيسى من شروط الحياة الاجتماعية والسياسية والأسرة هى الخلية الأولى فى بناء الدولة. ومن هنا كان نقد أرسطو لشيوعية المال والنساء عند أفلاطون.

لقد أراد أفلاطون أن تكون الحكومة فى يد أعقل الناس وأحكمهم فنادى بحكم أقلية متميزة، هم الحكام الفلاسفة، ولا شك أن الحكومة الأرستقراطية هى الحكومة الأقلية الفاضلة العاقلة. إلا أن أرسطو لا يوافق أفلاطون على هذا ويرى أن الارستقراطيين يجرون وراء مصالحهم الخاصة كما يجرى الملك وراء مصلحته الخاصة؛ فإذا تعارضت المصلحة الخاصة مع المصالح العامة ذهبت هذه فى سبيل تلك. وهنا تنقلب الحكومة الأرستقراطية إلى حكومة أوليجاركية أى حكومة الأقلية الموسرة فتخرب الدولة وتقوض أركانها «إن طمع الأغنياء قد خرب من الدولة أكثر مما خرب طمع الفقراء»[٢] والواقع أن أرسطو يستبدل بالفيلسوف - المواطن، الفيلسوف -الحاكم الذى تصوره أفلاطون والفيلسوف - القديس الذى دعا إليه سقراط.

جـ - دولة المدينة عناصرها الضرورية وموقعها ومساحتها.

A - العناصر الضرورية لوجود المدينة:

تنحصر العناصر الضرورية لوجود المدينة عند أرسطو فى توفير المواد الغذائية على تفاوتها واختلافها، كما يجب أن يتوفر بها سائر الفنون

---

(١) ك٣. ب٢. ف١ - ٢.
(٢) ك٦. ب١٠. ف٥.

بسائر متطلباتها من الآلات والأدوات، كما لابد من توفير السلاح والعتاد الحربى المتجدد والمتفوق باستمرار كماً وكيفاً وذلك لإمكانية القضاء على القانون والدستور، ولإمكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية. كما لابد وأن توجد وفورات فى الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة إحتياطى عام للدولة تستخدمه فى الطوارئ وفى وقت الحرب، كما لابد من توفير عنصر دينى فى الدولة يمثله رجال الكهنوت بالإضافة إلى ضرورة وجود المرافق العامة ورجال القضاء.

ويرى أرسطو أن هذه هى «الأشياء التى لا يسع المدينة مطلقاً أيا كانت، أن تستغنى عنها. إن الإجتماع الذى تطلبه المدينة ليس اجتماعاً كيفما اتفق، إنما هو اجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم، فإذا لم تتوافر من الأركان التى عدناها آنفاً، فمن ثم يكون محالاً أن يقوم الاجتماع بكفاية نفسه. الدولة تقتضى حتماً كل هذه الوظائف المختلفة، فيلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين، ويلزم لها صناع وجنود، وأناس أغنياء، وكهنة، وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحها»[1].

B - موقع المدينة:

يجب أن يختار موقع المدينة بحيث يكون ملائماً للصحة، فيستقبل أشعة الشمس من المشرق، كما يكون متصلاً بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر فى الشتاء من أى برد آخر. كما يجب أن يكون ملائماً للتصرف فى المشاغل الداخلية للسكان، وملائماً لصد الغارات الخارجية. ولكى يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة فى حالة الحرب وأن يكون شاقاً على الأعداء فى الدخول إليها أو حصارها.

وينبغى أن يتوفر فى المدينة مياه كثيرة، وينابيع طبيعية، فإن لم

---

(١) السياسة ك٤. ب٧. ف٥.

يتحقق ذلك ينبغى أن تحضر صهاريج واسعة ومتعددة لحفظ مياه المطر حتى لا يعوزها الماء البتة إذا ما انقطعت وسائل الاتصال بالخارج مدة الحرب، ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار العالية. يقول أرسطو «فإذا صحت تقديراتنا وجبت إحاطة المدينة بالمعاقل، بل ينبغى فوق هذا أن تجعل منها زينة، أن تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربى الحديث. إن الهجوم لا يغفل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع، من جانبه، أن يبحث ويدير ويخترع وسائل جديدة.. وهذه الأسوار يجب من مسافة إلى أخرى وفى المواضع المناسبة أن يكون لها أبراج وحراس[1].

لا يرى أرسطو أن تكون مساحة المدينة متسعة اتساعاً كبيراً؛ فإن الأحداث تثبت «أن من العسير بل وربما كان من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكثر عدداً مما ينبغى[2]. كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما ينبغى وإلا لما استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها. فالمدينة إذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها، وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزوا مائة ألف نسمة حتى لا يختل نظامها ويتعذر تعرف بعضهم على بعض وإقامة علاقات الصداقة والأخوة بينهم، وللحد من تزايد الأفراد يوصى أرسطو على عادة الإغريق فى ذلك الوقت بتحديد النسل عن طريق الإجهاض المبكر وإعدام المشوهين والضعفاء من الأطفال.

٥ - أنواع الحكومات:

الحكومة الصالحة عند أرسطو هى تلك التى تحقق سيادة القانون وبسيادة القانون يسود العقل، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى. ولقد اتخذ أرسطو المبدأ التالى كى يميز به بين الحكومات الصالحة

---

(١) ك٤. ب١. ف٨.
(٢) ك٣. ب٤. ف٢.

والحكومات غير الصالحة وهذا المبدأ هو: «بديهى أن الدساتير كلها تقصد إلي المنفعة العامة هى صالحة، لأنها تتوزع فى إقامة العدل. وكل الدساتير التى تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين - وهى فاسدة القواعد - ليست إلا فساداً للدساتير الصالحة، فإنها تشبه عن قرب سلطة السيد على العبد فى حين أن المدينة على ضد ذلك ليست إلا جماعة أناس أحرار»[1].

والحكومة الصالحة عند أرسطو لها أشكال مختلفة لأنها جنس يضم عدة أنواع هى:

١ - الحكومة الملكية: وهى حكومة الفرد الفاضل العادل.

٢ - الحكومة الارستقراطية: وهى حكومة الأقلية الفاضلة العادلة.

٣ - الحكومة الديموقراطية: وهى حكومة الأغلبية الفقيرة، وتمتاز بالحرية.

أما الحكومة الفاسدة فهى أيضاً جنس يحتوى على الأنواع الثلاثة الآتية:

١ - الحكومة الطاغية: وهى حكومة الفرد الظالم.

٢ - الحكومة الأوليجاركية: وهى حكومة الأغنياء أو القلة الموسرة.

٣ - الحكومة الديماجوجية: وهى حكومة العامة المتبعين أهواءهم أو حكومة الغوغاء.

ولقد بحث أرسطو بحثاً طويلاً فى كل من هذه الأنواع الصالحة والطالحة وبحث فى تفاعلاتها وتطورها. ولقد ذهب أرسطو إلى أن الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة. إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائماً بعقل وحكمة، ويبتعد عن الطيش والهوى، ويرى أرسطو أن أعظم الأمور خطراً أن تضع مصالح الأفراد كلهم بين يدى فرد واحد يصبح هو الآمر

---

(١) ك٣. ب٤. ف٧.

الوحيد فى الدولة. وبالإضافة إلى هذا نجد أن الملكية تستلزم مبدأ الإرث. ومن السخف، بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يعرفون عنه شيئاً بعد، ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً، وهم يجهلون فيما إذا كان الوريث للعرش حكيماً أم مجنوناً.

أما الحكومة الأرستقراطية التى يمثلها الحاكم الفيلسوف أفلاطون أو الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضاً أن تعمل دائماً على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة.

إن أفضل الدساتير عند أرسطو هى ما تجعل جميع أعضاء الدولة مواطنين والحكومة الديمقراطية هى خير حكومة، لأن الأغلبية - على الرغم من أن كل فرد من أفرادها غير نابغة وحده - تتفوق بجملتها على الأشخاص النابغين، فكل فرد من الأغلبية يسهم بقسط خاص به من الحكمة والفضيلة، فتؤلف جملة الأفراد إنساناً واحداً يكون قدماه وذرعاه وحواسه وذكاؤه محصلة أقدامهم وأذرعهم وحواسهم وذكائهم. إن المصالح الفردية تميل إلى أن يعدل بعضها لأنها متضاربة، ولا يتبقى فوقها سوى المصلحة العامة، والقانون الكلى العام الخالى من أى عاطفة أو هوى أو ميل.

والحكومة الديمقراطية المثلى هى الجمهورية المعتدلة الفاضلة التى تحقق مبدأ الأخلاق الأساسى وهو مبدأ الوسط فى كل شئ، حيث نجد الاعتدال فى المال، وفى الجاه، وفى الحرية ناشئاً عن تعاون هذه الأمور، وتبادل الخدمات بينها.

إن سلامة الجمهورية الفاضلة المعتدلة عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة التى تحقق الإتزان بين ثروة الأثرياء وبؤس الفقراء، فتحتاط لأخطار الحكومة الأوليجاركية حين يشتط الفقراء المعدمون، ويتبعون أهواءهم الضارة، كما تحتاط من حكومة الطغيان وهى حكومة الفرد الظالم. يقول أرسطو: «فحيث تكون الثروة المفرطة إلى جانب الفقر

المفرط. يجر هذان الإفراطان أما إلى الديماجوجية المطلقة وإما إلى الاوليجاركية المحضة وإما إلى الطغيان، الطغيان يخرج من جوف ديماجوجية أو من اوليجاركية مفرطة أكثر فى الغالب من أن يخرج من جوف طبقات متوسطة أو من طبقات مجاورات لها »[١].

ونستنتج من هذا أن الجمهورية الفاضلة وسط بين طرفين، بين ارستقراطية المال وبين الديموقراطية العادلة، وأن المواطنين فيها يعيشون، والعمل خير من ترقب الإحسان، لأن إعطاء المساعدات للفقراء «إنما هو بمثابة ملء برميل لا قاع له»[٢].

وتنحصر وظائف المواطنين فى ثمانية أنواع حسب تعدد طوائف المدينة إلى زراع وصناع وتجار وجند وأعيان وكهنة وحكام وموظفون. ولكل منهم إستعداد خاص لعمله وكفاءة خاصة، فلا يقوم بعضهم مقام بعض.

وفى المدينة الفاضلة تكون ثلاثة ضروب من السلطات: سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية. وإذا أجيد تقسيم هذه السلطات أجيد نظام الدولة كلها، وتتركز السلطة التشريعية فى الجمعية العمومية للمواطنين، وهى تختص بسن القوانين وانتخاب الحكام ومراجعة حسابات الدولة. أما السلطة التنفيذية فهى تتناول الوظائف العامة الرئيسية، ومدتها، وإلى من يوكل أمرها ؟ وكيفية التعيين فيها ؟..الخ، أما السلطة القضائية فتتناول تنظيم المحاكم وموظفيها وقضائها وطريقة ترتيبها سواء بالانتخاب أو القرعة.

وحين يتحدث أرسطو عن الحكومات الفاسدة يذكر أن الحكومة الديماجوجية لا تلتزم بمبدأ أو قانون،وإنما يتسلط على الحكم فيها مجموعة من العامة الغوغاء الدهماء، فلا تكترث بالحكماء، ولا تقيم وزناً للقيم أو المعارف، ولا تشجع البناء الفكرى أو المادى.

---

(١) ك٦. ب٩. ف٨.
(٢) ك٧. ب٣. ف٤.

أما الأوليجاركية فلا تعبأ إلا بمصالحها الخاصة وتؤثرها على المصلحة العامة ولا تهتم إلا بكل ما يسبب لها الثراء الفاحش والغنى العريض، ولا تقيم وزناً للحكماء أو الفلاسفة، وتمحى الخصال الأخلاقية والفضائل، وينتهى الأمر بها إلى تفتيت المجتمع إلى قسمين: غنى وفقير يكيد القسم منهما للآخر.

أما الحكومة الطاغية فقد أفاض أرسطو فى وصفها ووصف حيل أصحابها للاحتفاظ بالحكم، فمن وسائلهم فى ذلك «القضاء على كل تفوق يرفع رأسه، والتخلص من الرجال أولى الألباب، ومنع الموائد العامة والاجتماعات، وحظر التعليم وكل ما يمت بسبب إلى التنور.. وعمل كل ما من شأنه أن يظل الرعايا بجهل بعضهم بعضا، لأن العلاقات تجلب الثقة المتبادلة.... والعلم بكل ما يقال وكل ما يفعل من جانب الرعايا.. وأن يبعثوا.. أناساً سماعين فى الجماعات وفى المجالس، وأن يبذروا الشقاق والنميمة بين المواطنين.. وإفقار الرعايا حتى لا يكلفهم حرسهم شيئاً من جهة، ومن جهة أخرى أن الرعايا وهم فى شغل لتحصيل قوت يومهم لا يجدون من الوقت ما فيه يتآمرون.. والطاغية يقرر الحرب ليشغل بها نشاط رعاياه، ويلزمهم الحاجة المستمرة إلى رئيس حربى.. ومن عادة الطاغية أيضاً أن يدعو لمائدته وأن يقبل فى بطانته الخاصة أجانب بإعتبارهم أولى بذلك من الوطنيين، فإن هؤلاء عنده أعداء له وأولئك ليس لهم من سبب يحملهم على أن يعملوا ضد السلطة»[١].

ويمكن بلورة الغاية الدائمة من الطغيان فى الأصول الثلاثة الآتية: «الأول: خفض المستوى الاخلاقى للرعايا، لأن النفوس الوضيعة لا تفكر أبداً فى الإئتمار والثانى: إعدام الثقة بين المواطنين، والأمر الثالث: هو إضعاف الرعايا وإفقارهم»[٢].

---

(١) ك٨. ب٩. ف٢ - ٩.

(٢) ك٨. ب٩. ف١٠.

هـ - الدولة والسلطات الثلاثة:

عجبا أن يتنبه أرسطو إلى أن ثمة سلطات ثلاث رئيسية فى الدولة، وهى فكرة درج الكثير من الدارسين على إلحاقها بالمفكر الحديث جون لوك ثم عمقها وأذاعها مونتسكيو فى كتابه الرئيسى روح القوانين. لقد أشار لوك إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر فى الدولة هى السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية. ثم جاء مونتسكيو وحل السلطة القضائية محل السلطة الفيدرالية فأصبحت السلطات عنده هى: سلطة تشريعية فسلطة تنفيذية فسلطة قضائية ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة.

ها هنا عند أرسطو، ذلك المفكر العميق، نجد نفس الأفكار، كما نجد أن نفس التخطيط للسلطات الثلاث كان متصلاً بصميم الخبرة السياسية الإغريقية التى كانت تختلف بلا شك عن الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة.

يرى أرسطو أنه توجد فى كل دولة ثلاث سلطات، لو أحسن تنظيمها حسن نظام الدولة كلها، وهذه السلطات هى السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والثالثة هى السلطة القضائية. يقول أرسطو «فى كل دولة ثلاثة اجزاء إذا كان الشارع حكيماً اشتغل بها فوق كل شئ ونظم شئونها، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة. الأول من هذه الأمور الثلاثة إنما هو الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة، والثانى إنما هو هيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها وإختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والثالث هو الهيئة القضائية»[1].

أما السلطة التشريعية أو الجمعية العمومية فهى التى تتولى أمور

---

(١) ك٦. ب١١. ف١.

التشريع وتصدر القوانين، وتعقد المعاهدات، وتنظر في محاسبة السلطة التنفيذية. وللجمعية العمومية التي تمثل السلطة التشريعية أن تترك تنفيذ القرارات للهيئة السياسية كلها إذا كانت الدولة ديموقراطية، أو أسنادها إلى القلة المختصة إذا كانت الدولة ارستقراطية أو أوليجاركية. والسلطة التشريعية يمكن أن تنتخب الحكام وتصدق على التشريعات وتقرر حالة السلام والحرب.

أما السلطة التنفيذية فيرى أرسطو أن من يمثل هذه السلطة يجب أن يتماثل مع حجم الدولة «ففي الدولة الكبرى كل إدارة يجوز بل يجب أن يكون لها إختصاصات تنفرد بها، إن كثرة عدد المواطنين تسمح بتكثير عدد الموظفين، ومن ثم كان بعض الوظائف لا يشغلها الفرد عينه إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عينه إلا مرة واحدة.. وفي الدول الصغرى يكون الأمر على العكس. إذ يلزم تركيز كثير من الإختصاصات المتباينة في بعض الأيدي فإن المواطنين أشد ندرة من أن تكون هيئة التحكيم كثيرة العدد[1].

ويرى أرسطو أن السلطة التنيفذية تكون موكولة إلى أناس مستنيرين في الحكومة الارستقراطية، وتكون موكولة إلى أناس أغنياء في الحكومة الأوليجاركية وتكون موكولة إلى رجال أحرار في الحكومة الديموقراطية. وبديهي أن السلطة التنفيذية تتكون من عدد أقل في الارستقراطيات وفي الاوليجاركيات ومن عدد أكثر في الديموقراطيات.

ولكي تقوم السلطة التنفيذية يجب أن تتوافر ثلاث عناصر: «أولها الناخبون، وثانيها المنتخبون، وثالثهما طريقة التعيين، وهذه العناصر تتم أو تحدث بطرق مختلفة، فحق تعيين الحكام إما أن يتعلق بجميع المواطنين أو بطائفة خاصة وحسب كما أن الأفراد المؤهلين للانتخاب قد يكونوا كل الأفراد أو بعضهم فقط على أساس التمايز بالثروة أو الأصل

---

(١) ك٦. ب١٢. ف٤ - ٥.

أو الثقافة. كما أن طريقة التعيين يمكن أن تتم عن طريق القرعة أو الانتخاب. وينتهى أرسطو إلى أن عملية اختيار الحكام تقع بأحد الطرق الأولية التالية:

١ - كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب.

٢ - كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة.

٣ - كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب.

٤ - كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة.

الطريقتان الأولتان تجدهما بالذات لدى الحكومة الديموقراطية أما الطريقة الثالثة والرابعة فنجدها لدى الحكومة الاوليجاركية والحكومة الارستقراطية.

أما عن السلطة القضائية فهى مقرونة بالمحاكم عند أرسطو، وهو يرى أن المحاكم - ممثلة السلطة القضائية - تتفاوت من حيث ما يوجد فيها من موظفين كما تتفاوت من حيث اختصاص كل منها، كما تتمايز بحسب طريقة تأليفها.

أما الموظفون وهم هنا رجال القضاء فإنهم يمكن أن يتخذوا إما من جميع المواطنين أو من جزء منهم فقط.

وتنقسم المحاكم إلى ثمانية أنواع، كل نوع منها يختص بالنظر فى قضايا معينة وهذه الأنواع هى:

١ - محكمة لتصفية الحسابات العامة.

٢ - محكمة للفصل فى الأضرار التى تلحق الدولة.

٣ - محكمة للفصل فى انتهاك الحرمات الدستورية.

٤ - محكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من الحكام.

٥ - محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة.

٦ - محكمة لقضايا القتل.

٧ - محكمة الأجانب.

٨ - محكمة للقضايا الجزئية وتختص بالنظر فى القضايا التى يكون موضوعها متعلق بدرهم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلاً[١].

أما عن طريقة تأليف المحاكم فهى تتم على أربعة طرق فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعاً بالقرعة أو جميعاً بالانتخاب ويحكمون فى القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب، فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضايا، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرون بالانتخاب.

و - النظرية العامة للثورات:

يرى أرسطو أن كل المذهب السياسية أيا كان اختلافها تعترف بحقوق الأفراد فى المساواة إلا أنه لدى التطبيق نجدها تحيد عن هذه المساواة، فالديموجاجية تتحدث دائماً عن مساواة مطلقة وعامة بين جميع الإفراد على تفاوتهم واختلافهم وهذا أمر غير قابل للتطبيق، كما أن الاوليجاركية تتحدث عن المساواة ولكن هذه المساواة لا تلبث أن تذوب عندما تفرق الأوليجاركية بين ما هو غنى وبين ما هو فقير. يقول أرسطو «فالأولون وسندهم هذه المساواة قد ارادوا أن يكون السلطان العام فى جميع اختصاصاته موزعاً عليهم بالسواء، والآخرون مستندين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلا فى تنمية امتيازاتهم لأن زيادتها زيادة فى اللامساواة»[٢]. وعلى هذا تتصور الأوليجاركية أنها فوق المساواة العامة. وفيها يشعر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة.

والثورة تقوم على طرق متعددة: فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء أكان هذا المبدأ ديموقراطياً أو ارستقراطياً أو أوليجاركيا، وتحاول الثورة

---

(١) ك٦. ب١٣. ف١ - ٢.

(٢) ك٨. ب١. ف٣.

هنا استبدال نظام محل آخر أى إحلال مبدأ محل آخر؛ وبالطبع يؤدى هذا إلى تغيير الدستوور ذاته، وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمح فى أن يحكم بواسطة القضاء على الحاكمين وإحلال أنفسهم فى الحكم محلهم. ويرى أرسطو أن هذا كثير الوقوع وعلى وجه خاص فى الدول الأوليجاركية والملكية.

ومن ناحية ثالثة فإن الثورة قد تؤدى إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ من المبادئ أو اضعافه، فالأوليجاركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب اتجاه هذه الثورة، وكذلك الأمر فى كل مذهب آخر فإما أن تزيد عليه أو تنقص منه. ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينه أو إلغاء منصب، أو كإصدار قانون أو الغاء تشريع.

ويعود أرسطو فيقرر أن اللامساواة هى السبب الحقيقى والأول للثورات ولما كانت اللامساواة هذه متحققة أكثر فى الاوليجاركية. فان الديموقراطية تكون أشد استقراراً وأقل عرضة للانقلابات من الأوليجاركية. ويرى أرسطو أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين: أولاً من الأقلية التى تثور على نفسها. وثانياً من الأقلية التى تثور على الشعب، وهذا لا يمكن وقوعه فى الديموقراطية حيث أنها لا تقاتل إلا الأقلية الأوليجاركية، كما أن الشعب لا يثور على نفسه.

ثم يحاول أرسطو أن يبين العلل المختلفة للثورات ويرى أن هناك أسباباً نفسية تسبب الثورات ومن ثم فلقد تحدث عن الاستعداد النفسى لأولئك الذين يثورون فالمرء إذا كان فى مركز متواضع فإنه يثور لكى يسيطر ويسود. يقول أرسطو «هذا هو حينئذ على العموم الاستعداد النفسى للمواطنين الذين يبدأون الثورة وغرضهم من الثورة إنما هى بلوغ الثراء والشرف أو الفرار من خمول الذكر ومن البؤس لأن الثورة فى غالب أمرها لم يكن لها موضوع إلا تخليص بعض المواطنين أو اصدقائهم من

عار أو من آداء غرامة»[1].

ويرجع الاستعداد النفسى للثورة إلى مجموعة من العلل والمؤثرات الخاصة يذكر منها أرسطو الطمع فى الثروات، وفى الألقاب، والإهانة، والخوف، والتفوق والاحتقار، والنمو اللامتناسب لبعض اجزاء المدينة، بالإضافة إلى المكائد والإهمال ثم الاختلافات فى الأصل.

ثم يستطرد أرسطو فيفسر العلل والمؤثرات الخاصة التى تهيئ الاستعداد النفسى للثورة فيقول «يرى بلا عناء وبالبداهة كل ما يمكن أن يكون للاهانة وللمنفعة من الأهمية السياسية، وكيف أن هاتين العلتين تجليان الثورات، فمتى كان الرجال الحاكمون وقحاء شرهين يثرون على حساب الأفراد والجمهور ثار الناس عليهم وعلى الدستور الذى يعطيهم أمثل هذه الامتيازات الظالمة، وليس اصعب من ذلك أن يفهم أى تأثير تفعله التشاريف وكيف أنها تسبب الفتن، يثور المرء حينما يجد نفسه محروماً شخصياً من كل امتياز ويرى الأغيار تسبغ عليهم الامتيازات. كذلك يكون الظلم على سواه حينما يكون البعض حائراً للتشاريف والآخرون ممتهنين إلى ما وراء كل حد، ولا يكون العدل حقيقة إلا إذا كان توزيع السلطة متناسباً مع الأهلية الخاصة بكل حد. المتفوق هو أيضاً مصدر للفتنة الأهلية حينما يعلو النفوذ الشامل لفرد أو لجملة أفراد فى الدولة أو فى الحكومة نفسها. إنه ليولد عادة ملوكية أو أسرة أوليجاركية.. والخوف يكون سبباً للفتنة حينما يثور المجرمين خشية العقاب أو حينما يأنس المواطنون أن ستحل بهم قارعة فيثورون قبل أن تحيق بهم.. كذلك الاحتقار يولد فتناً وأعمالاً ثورية. فى الأوليجاركية حينما تحس الأكثرية المبعدة عن كل وظيفة عامة تفوق قواتها، وفى الديموقراطية عندما يثور الأغنياء احتقاراً لعربدة الشعبية والفوضى.... إن النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة بسبب أيضاً الانقلابات السياسية والشأن فيه كما فى الجسم الإنسانى

(١) ك٨. ب٢. ف٢.

يجب أن تنمو اجزاؤه بالتناسب حتى يستمر الإتساق فى مجموعه، وإلا كان على خطر الهلاك إذا نمت الرجل فصارت أذرع وبقية الجسم أربعة أشبار فقط»[1] ثم يذكر أرسطو أنه فى بعض الدول قد حدثت ثورات بالفعل تحت تأثير المكيدة أو الإهمال أو الإختلاف فى الأصل أو لظروف أخرى غير هذه.

كما يرى أرسطو أن أولئك الذين كسبوا لوطنهم سلطاناً جديداً سواء أكانوا أفراداً أم حكاماً أم قبائل أم غير ذلك يصبحون سبب فتنة فى الدولة، فإما أن يثار عليهم وإما أنهم أنفسهم وقد ملأ النجاح صدورهم كبراً يحتالون ليقوضوا المساواة التى لم يعودوا يرضونها»[2] كما يرى أن ثمة مصدراً آخر للثورات هو «مساواة القوى نفسها بين أجزاء الدولة الذين هم بعضهم لبعض عدو فيما يظهر بين الأغنياء والفقراء مثلاً حينما لا يكون البتة بينهم من طبقة وسطى أو أن تكون هذه الطبقة قليلة العدد. لكن متى تم لأحد الفريقين أن يكون له السؤدد بلا منازع على وجه بين حذر الفريق الآخر أن يقتحم عبثاً خطر الجلاد»[3].

ويتحدث أرسطو عن علل الثورات فى الديموقراطيات ثم فى الأوليجاركيات ثم فى الارستقراطيات ثم فى الحكومات الملكية أو حكومة الطاغية أى المونار كيات محاولاً بعد ذلك بيان الوسائل التى تمنع قيام الثورات فى كل نوع منها.

إن الثورات تنشأ في الدولة الديموقراطية تحت تأثير شغب الديماجوجيين أو الغوغائيين، ذلك أن هؤلاء باتهاماتهم الدائمة للأغنياء يجمعون أنفسهم ليتآمروا خوفاً على مصالحهم من الأثرياء، ويرى أرسطو أن الشواهد كثيرة وعديدة على هذا. وأنه قد حدث فى عدة مدن أن انقلبت الحكومات الديموقراطية فوراً إلى حكومة طغيان إذا كان حاكمها

---

(١) ك٨. ب٢. ف٤ - ٧.
(٢) ك٨. ب٣. ف٧.
(٣) ك٨. ب٤. ف٤.

ديموجوجياً «ويكاد يكون الطغاة الأقدمون كلهم قد ابتدأوا بأن يكونوا ديموجاجيين»[١].

أما علل الثورات فى الدولة الأوليجاركية فيرجع إلى الظلم الواقع على الطبقات الدنيا من قبل الطبقة الأوليجاركية الغنية. فهذه الطبقات تسرع إلى الترحيب بأول مدافع عنها وأول من يقدم اليها المساعدة. كما أن هناك سبباً آخر هو خروج قائد الثورة من بين صفوف الأوليجاركية ذاتها لكى ينصب نفسه طاغية على الدولة.

أما الثورات فى الدولة الارستقراطية بسبب احتفاظ الأقلية بالوظائف العامة والتحكم فى كل أمور الدولة، والثورات هنا قد تحدث أولاً حينما يكون خارج الحكومة قلة من المواطنين ملأت العزة صدورهم يشعرون أنهم بكفايتهم مساوون لولاه أمورهم... وثانياً حينما يكون رجال أفذاذ لا يقلون فى الأهلية عن غيرهم قد أهانهم ممن فوقهم فى المرتبة... وأخيراً حينما يدفع عن كل وظيفة رجل ذكى القلب[٢].

أما الثورات في الدولة الموناركية فترجع إلى تعنت الحاكم الأوحد والبحث وراء مجده وثرائه الشخصى بغض النظر عن مصالح المواطنين.

ويرى أرسطو أن من وسائل حفظ الدولة وعدم قيام ثورات فيها ما يلى:

١ - الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه، وتدعيمه وتقويته باستمرار.

٢ - التصرف السليم من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين.

٣ - تحديد مدى زمنى معين للوظائف الرئاسية.

٤ - القضاء على المشاحنات والخصومات أول بأول.

٥ - حسن توزيع الثروات ومراجعتها وتخصيص احتياطى دائم منها للدولة.

---

(١) ك٨. ب٤. ف٤.

(٢) ك٨. ب٦. ف١ - ٢.

٦ - القضاء على نوازع الترفع والتعالى على المواطنين.

٧ - حسن توزيع الوظائف على المواطنين وخصوصاً الأكفاء منهم.

٨ - رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الإعانات المستمرة لهم، وعقاب الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء.

٩ - أن يتحرى الحاكم أو الحكام الفضيلة والعدالة، وعدم التفريط والاعتدال.

١٠ - مطابقة التربية لمبدأ الدستور. يقول أرسطو، «إن أنفع القوانين، أى القوانين المصدق عليها بإجماع المواطنين، تصير لغواً إذا كانت الأخلاق لا تطابق المبادئ السياسية، لأنه ينبغى أن يعلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن السلوك فالدولة عينها تشاطر فى هذا الإخلال بالنظام[١]».

ز - طبيعة الفكر السياسى الأرسطى:

لعلم السياسة منهجان وحيدان ممكنان، الأول منهج عقلى يصدر فيه المفكر عن مبادئ عقلية ليحكم على الحوادث وينظمها، والثانى منهج تاريخى يصدر عن الحوادث ذاتها ليصل منها إلى المبادئ. المنهج الأول يتصل بالأخلاق وبالفلسفة بلا جدال. أما الثانى فيتصل بتجربة الماضى وبالإستقراء وبدروس التاريخ.

وإن قيل ماذا يفعل المفكر العقلى أو الفيلسوف ومنهجه عقلى صرف إذا أراد أن يفهم المجتمع وقوانينه؟ لكانت الإجابة إن عليه حينئذ أن يعرف الطبع الإنسانى ومتى سبر غور الإنسان وعرف أسراره، سبر غور الجماعة وعرف أسرارها، إن غرض المجتمع لا يمكن إلا أن يكون غرض الأفراد، والقانون الأسمى للفرد هو القانون الأسمى للدولة.

هكذا سار أفلاطون فى نظريته السياسية. متتبعاً المنهج العقلى، ومستخرجاً من ذات الإنسان، أصول الدولة ونظامها، لكنه مع - ذلك - لم يهمل المنهج التاريخى تماماً. لقد عرف أفلاطون تماماً حكومات زمانه

---

(١) ك٨. ب٧. ف٢٠.

ورسم صورة واضحة للطغيان الذى كان شائعاً فى فارس، وحينما انهارت الأمبراطورية الفارسية بعد نصف قرن فى ثلاث مواقع قام بها فاتح شاب، دهش معاصروا الإسكندر لحصافة الفيلسوف الذى تكهن بذلك وأعلن سر ذلك الضعف وكان قد استثمر السهولة العجيبة لذلك الفتح.. إلى جانب شواهد أخرى كثيرة. وإذن فنظرية أفلاطون تستند أيضاً إلى التارخ، وأن يد التاريخ ليس لها بأثبت قاعدة ولا بأعمق ينبوع[١].

أما أرسطو فإنه على عكس أفلاطون قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية والظواهر الإجتماعية ويستعير نظرياته كلها تقريباً منها. لقد درس أرسطو الدولة كما درس الكائنات الأخرى، واتبع فى السياسة نمطاً تحليلياً تاريخياً: إنه لا يرى كما رأى أفلاطون أنه يستطيع أن يخلق دولة يؤتيها صورتها على ضوء عقله ومنى قلبه، بل هو يقبلها كما هى حسنة التأليف أو قبيحته، ويبحث فى عناصرها وكيف تتألف، ويرتبها على حسب الفروق الموجودة بينها.

لقد أتخذ أرسطو من دراسة التاريخ قانوناً صريحاً، ورفعها بوصاياه ويفعله حتى جعلها منهجاً، ولقد خص الكتاب الثانى كله من السياسة بالامتحان النقدى للنظريات السالفة ولأشهر الدساتير التى لا تقل عن مائة وخمسين دستوراً.

إلا أن أرسطو وهو مستند هكذا إلى المنهج التاريخى يلجأ أيضاً إلى المنهج العقلى. فهو يحاول مثلاً تصوير مدينة فاضلة ويخصص لهذه المدينة كتابين كاملين، ويؤكد سيادة القانون المرتكز على العقل، ويربط بين السياسة وبين الخير (الأخلاق).

ولذلك نستطيع أن نقرر بأن أفلاطون اتجه اتجاهاً عقلياً فى نظريته السياسية وإن لم يهمل وقائع التاريخ بينما اتجه أرسطو اتجاهاً تاريخياً واقعياً استقرائياً وإن لم يهمل فطنة العقل.

---

(١) بارتلمى سانتهلير: المقدمة لكتاب السياسة.

الفصل الثانى

الفكر الفلسفى السياسى خلال العصر الرومانى

١ - تقديم

٢ - الفكر السياسى عند بولبيوس

٣ - الفكر السياسى الرواقى عند شيشرون

١ - تقديم:

وضعت اليونان أصول الفكر السياسى، وشادت فلسفات السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو بناءات سياسية كان أهمها وأعمقها أثراً فلسفتى أفلاطون وأرسطو.

ولقد وجدت بعد الفلسفتين الكبيرتين الإغريقيتين (فلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطو) الفلسفة الرواقية، فأسهمت فى إثراء الحوار السياسى، بمبادئها عن العيش وفق الطبيعة، وعن العقل الكونى الكلى، وعن قانون الطبيعة العام. ولقد امتدت الفلسفة الرواقية قروناً طوالاً. وكان آخر مراحلها تلك المرحلة التى كان حملتها فيها من أصل رومانى، أو أولئك الذين نزحوا إلى روما على وجه الخصوص.

حقيقة أن مفكرى الرومان السياسيين لم يرتفعوا إلى مكانة أفلاطون وأرسطو ولكنهم كانوا - مع ذلك حملة الفسلفة السياسية الإغريقية ورواد تفسيرها ونشرها فى ارجاء العالم. ولا ترجع عظمة روما من الناحية السياسية إلى ما قدمته من فكر وفلسفة سياسية بقدر ما ترجع إلى ما حققته من انتصارات ونظم سياسية وإلى ما أسسته من نظام قانونى أثر فى تطور الفكر السياسى على المدى الطويل.

ولقد جاءت الأفكار والمبادئ والنظريات اليساسية، معبرة عن الظروف والملابسات التى واكبت الحضارة الرومانية، فلقد كانت روما فى بداية أمرها دولة مدينة ذات نظام يقوم على حكم ملكى تتركز السلطة فيه فى يد فئة قليلة من الأسر الارستقراطية. وحينما تأسست الجمهورية شهدت صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات فى طبقة واحدة هى طبقة المواطنين الرومانيين التى لها حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية.

وحينما استقرت أمور الجمهورية فى الداخل، واستتبت أوضاعها،

وازدهرت أركانها ، اتجهت نحو التوسع الخارجى، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية، مما مكنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التى تخضع لحكم مركزى ولكنها تنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم رومانى.

ولقد كان للفلسفة الرواقية أعظم تأثير فى صياغة وتوجيه القانون الرومانى، ذلك أن الفلسفة الرواقية أعلت من قيمة الفرد ، واعتبرته عنصراً إنسانياً متميزاً يعيش فى مجتمع إنسانى شامل، ينعم فيه الأفراد جميعاً بطبيعة مشتركة. فظهرت فكرة العالمية Universality ، ومايتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يمتلك عقلاً يمثل جزءاً من عقل عام وأشمل يسمى بالعقل الكونى الذى يسيطر على الطبيعة وينظمها ، وما يترتب على هذه الفكرة من تمكن البشر - لاشتراكهم فى هذا العقل الكونى - من أن يعيشوا معاً فى مجتمع عالمى واحد.

وطبقاً لهذ التصورات كان الإنسان منتمياً فى الواقع إلى دولتين، كما كان خاضعاً بالتالى إلى قانونين، الأول قانونه المحلى، والثانى القانون الكونى العام أو قانون الطبيعة، والقانون الثانى يختلف عن القانون الأول فى أنه يتضمن مبادئ ثابتة دائمة تصلح فى كل زمان ومكان، ومن هنا فلقد أقام الرومان القانون الطبيعى قانوناً عالمياً يسمو على غيره من القوانين.

وسوف نقتصر فى هذا الفصل على عرض الفكر السياسى كما جاء عند بولبيوس (وهو من أصل يونانى وثقافة رومانية) ، والفكر السياسى عند شيشرون.

١ - الفكر السياسى عند بولبيوس

أ - نظرة تاريخية:

حينما انتهت دول المدينة الإغريقية تحت تأثير سيطرة مقدونيا التى ما لبثت أن كونت امبراطورية يونانية واسعة الأرجاء تحت زعامة الإسكندر الأكبر، كان أرسطو - معلم الإسكندر - يوعز إليه فكرته القائلة بأن اليونان هم السادة وأن ما خلا اليونان عبيد، وأن لليونانى حق الأمر وعلى ما عداه واجب الطاعة، ومن ثم فقد اتخذت الحكومة الطابع الموناركى الفردى. إلا أن الفكر اليونانى السياسى - بما فيه الفكر الإرسطى ذاته - لم يكن ليقبل دولة مترامية الأطراف كهذه. لذلك فإننا نجد أرسطو لا يزال - حتى فى زمن الإسكندر يردد أن دولة المدينة City State هى البناء السياسى الوحيد الممكن للدولة، ولم يمض أكثر من قرنين من الزمان حتى انتقلت السيادة من مقدونيا إلى روما.

وحينما كان النزاع قائماً بين مقدونيا وبين روما حاول كثيرون من رجال السياسة اليونانيين أو يؤيدوا دولتهم أو يقفوا على الأقل على الحياد بين مقدونيا وروما. ولكن حينما أنهزمت مقدونيا من روما اعتقلت الأخيرة حوالى الف رجل من رجال السياسة اليونانيين وأودعتهم السجون كسجناء سياسيين بهدف تقديمهم إلى المحاكمة. إلا أن هذه المحاكمة لم تتم ومات من هؤلاء من مات، وبقى منهم حوالى ثلاثمائة سجين سياسى، على قيد الحياة بعد سبعة عشر عاماً، حينما تم الافراج عنهم جميعاً.

كان بولبيوس Polybius ضمن أولئك السجناء السياسيين الذى أفرج عنهم ولقد عاش ما بين عامى ٢٠٤ - ١٢٢ قبل الميلاد، وحينما أفرج عنه ما لبث أن تعرف على العائلات الكبيرة فى روما، وعلى شخصيات سياسية مرموقة، كما تمكن من إقامة صلات وطيدة بينه وبين القائمين فعلاً بالحكم ولقد مكنه هذا من أن يسبر أغوار الشئون السياسية الرومانية، وأن يحيط ببواطن الأمور وظواهرها.

وكان لتحول روما من دولة مدينة إلى أمبراطورية مترامية الأطراف، كما

كان لإعجابه بالحضارة الرومانية، وبإقدام وشجاعة أبنائها أكبر الأثر فى تحويله إلى عاشق لروما وللامبراطورية الرومانية بعد أن كان عدوا لها. وما هى إلا فترة ضئيلة حتى أوكلت إليه مهام دبلوماسية وعسكرية فى أوربا وآسيا وأفريقيا، فذهب إلى هنا وهناك، وحصل على خبرات سياسية على مستوى عال، وما لبث أن دون خبراته ونظراته السياسية فى تاريخه الضخم الذى وضعه فى أربعين كتاباً لم يصل إلينا منها إلا خمسة فقط.

وبولبيوس يعد الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار، إذ سبقه فى مثل هذا العمل هيرودت وثيوديدس. أما عمله، فهو يعد أول عمل سياسى يجوب تاريخ العالم بأسره، ولقد اتسم هذا العمل بالتعمق الفذ وبدقة الملاحظة وبتحليل فلسفى، وبوفرة هائلة فى الخبرة السياسية الرومانية[1].

لقد كان بولبيوس هو أول من أعلن جدرة وعظمة الدستور المختلط، وحاول أن يجمع فى دستوره المختلط هذا أعظم ما هو موجود فى كل نظام وفى كل نوع، وفى كل ناموس كما درس طبيعة وتطور النظم السياسية الرومانية، وأوضح أن عظمة روما لا ترجع إلى عظمة قادتها، ولا إلى انتصاراتها العسكرية الفذة بقدر ما ترجع إلى تطبيقها العظيم، وممارستها القادرة الواعية لجميع شئونها السياسية كما بين أن سر عظمة السياسيات الرومانية إنما ترجع إلى الدستور المختلط Mixed constitution.

ب - أشكال الحكومات:

ذهب الدارسون السياسيون إلى أن هناك ثلاثة أنواع متمايزة من الحكومات، الأولى هى الملكية Kingship، والثانية هى الأرستقراطية Aristocracy والثالثة هى الديموقراطية Democracy. لكن لنا أن نسألهم: وهل هذه هى فقط المتغيرات الثلاثة الوحيدة؟أم أنها فقط أحسن الأنواع؟ ويجيب بولبيوس أن مثل هذا التفكير خاطئ تماماً سواء كانت هذه هى أحسن الأنواع أم كانت تمثل المتغيرات الوحيدة الثلاثة» ذلك لأن بولبيوس

---

(١) Ebenstein: Great Political Thinkers. p 110.

يرى أن أحسن نظام إنما هو الذى يجمع بين هذه المتغيرات أو الأنواع كلها وأن الدليل على ذلك ممكن من الناحيتين النظرية والتطبيقية معاً، فلقد تأسست اسبرطة سياسياً على مثل هذا النظام المختلط، هذا من ناحية ومن ناحيـة أخرى نلاحظ أن هذه المتغيرات الثلاثة ليست هى كل المتغيرات، وذلك لأننا كثيراً ما نسمع عن الحكومة المونارك‍ية Monarchy وحكومة الطاغية Tyranny وهما يختلفان عن الحكومة الأوليجاركية Oli-garchy التى تبدو شبيهة بالارستقراطية مع أن هناك اختلافات بينهما، كما أننا نجد حكومة الفوضى Mob - rule التى تقابل الحكومة الديموقراطية.

ويرى بولبيوس أنه يمكن أن نستخلص أن هناك ستة أنواع من الحكومات الثلاث الأولى صالحة وهى الملكية والارستقراطية والديموقراطية والثلاث الثانية غير صالحة وهى المونارك‍ية (الطاغية) والأوليجاركية والفوضوية.

فالملكية هى حكومة صالحة وتنقلب إلى حكومة طاغية لا يلبث أن يقوم عليها هجوم من قبل النبلاء وبالفعل تنتهى حكومة الطاغية لكى تقوم الحكومة الارستقراطية والحكومة الارستقراطية حينما تتجه إلى جمع المال والتعالى على المواطنين تنقلب إلى حكومة اوليجاركية، وحين يعترى المواطنين الغضب على تلك الجماعة المستقلة تبدأ بذور الديموقراطية فى الظهور ولكن الحرية الزائدة التى لا تلبث أن تهدر القيم، وتهدم المجتمع وعاداته هى التى تجعل الحكومة الديموقراطية تتغير إلى حكومة فوضوية أو إلى حكومة الغوغاء.

ونلاحظ أن بولبيوس يقرر هنا ما قرره أرسطو من قبل عن الحكومات الصالحة وانقلابها إلى حكومات طالحة، ولكن النتيجة التى ينتهى اليها بولبيوس هى أن نظاماً واحداً من هذه الأنظمة غير كاف، وإنما يجب أن نبحث عن نظام تتضافر فيه أحسن ما فى كل هذه الأنظمة وهو النظام أو الدستور المختلط.

د - خصائص الدستور المختلط:

يقوم النظام المشترك أو المختلط على أحسن ما هو موجود فى الأنظمة الثلاث: المونارك‍ية والارستقراطية والديموقراطية، كذلك يجمع الدستور

المختلط أحسن ما فى هذه الدساتير الثلاث. ونلاحظ أن اختلاط ما هو أحسن من هذه الدساتير أو الأنظمة أو الأنواع هو اختلاط قوى بحيث أن قوة هذا الاختلاط لا تسمح لنا بأن نقول أن هذا النظام موناركى أو ارستقراطى أو ديموقراطى.

أما عن كيفية الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة فيبدو أنها نابعة من نظرتنا إلى الأمبراطور ثم نظرتنا إلى مجلس النواب ثم نظرتنا إلى الجمهور العريض. فإذا نظرنا إلى الأمبراطور ورأينا سلطاته التى يبسطها ما يقوم به من شئون سياسية لتوهمنا أن الحكم هنا موناركى متطرف أما إذا نظرنا إلى مجلس النواب الذى يمثل الصفوة المختارة والمنتقاة ورأينا اختصاصهم لتوهمنا أن الحكومة هنا ارستقراطية تقوم به مجموعة من الصفوة المنتقاة من المجتمع. وإذا نظرنا أخيراً إلى ما تتمتع به الجماهير من حريات سياسية ومن القدرة على الرفض أو القبول للقوانين لبدى لنا الحكم ديوقراطياً.

إن رئيس الدولة أو الأمبراطور يستخدم سلطات واسعة على كل الشئون العامة، وتخضع له جميع الأجهزة عدا الجهاز القضائى، وهو يعطى توجيهاته لمجلس النواب كما يحاسب أعضاؤه إذا أخلوا بواجباتهم، وهو يعنى أو يهتم برعاية شئون المواطنين خلال المجالس المختلفة، ويؤيد قرارته أو لا يؤيدها وهو يملك حق توقيع العقاب على أي من رعاياه، وإذا نظرنا هنا لسلطات الحاكم أو الأمبراطور لبدت لنا سلطة ذات طابع موناركى أو ملكى.

إذا انتقلنا إلى مجلس النواب لرأيناه يمارس مراقبة مستمرة على خزانة الدولة من حيث الواردات والصادرات، ونواحى الصرف المختلفة كما يختص المجلس أيضاً بدراسة بعض الجرائم الخاصة التى تحدث فى ايطاليا، كما أنه يستطيع أن يمنح الحماية لفرد أو لمجموعة من الأفراد فى ظروف معينة. كما أن المجلس هو الذى يتولى توجيه المراسلات إلى الخارج والرد على كل ما يرد إلى الدولة، وإذا تصورنا الحكم فى غيبة الحاكم أو الملك أو الأمبراطور لبدت لنا السلطة ذات طابع ارستقراطى.

ولنا أن نتساءل الآن، وهل هناك دور رئيسى يقوم به المواطنون بعد تلك الأدوار التى وزعناها على الحاكم ومجلس النواب؟ يجيب بولبيوس

أنه لا زال للمواطنين أدوار سياسية ورئيسية، فلا يمكن تقرير أى قانون بدون موافقتهم، إذ الجماهير لها حق قبول أو رفض أى قانون كما أن كلمتهم هى العليا فى مسألتى السلم والحرب، وهم القضاة والحكم فى أغلبية القضايا كما أنهم هم الذين يوزعون الوظائف على من يستحقونها. وإذا نظرنا إلى الأمبراطورية الرومانية من حيث سلطة الجماهير تلك وحريتها هذه لبدت لنا السلطة هنا ذات طابع ديموقراطى.

إن الحاكم يحوطه الحرس الخاص به المدجج بالسلاح إذا تحرك وهو يلقى أوامره هنا وهناك ويظهر وكأنه صاحب سلطة موناركية مطلقة، ولكنه فى الواقع يحتاج إلى تعضيد مجلس النواب والمواطنين، ولا يمكن أن يتم ما أمر به بدونهما، ذلك أن المجلس وهو يتحكم فى النواحى التنفيذية والاقتصادية يستطيع أن يضع أوامر الملك أو خططه موضع التنفيذ أو لا يضعها، كما أن للمجلس تحديد المبالغ الخاصة بكل فرع وبكل نشاط بما فيه تزويد الجيش بالأسلحة المختلفة.

ومن جهة ثانية فإن على مجلس النواب أن يضع نصب عينيه دائماً تحقيق رغبات وطلبات الجماهير، كما أن المجلس لا يستطيع أن يقر المسائل الخطيرة بدون موافقة الشعب، وعلى الشعب - يرى بولبيوس - أن يحترم أعضاء المجلس بصورتهم العامة أو الخاصة، ويرى بولبيوس أنه فى الساعات الحرجة من الحياة.. ساعات الحرب.. يتفانى الجميع: الحاكم - المجلس - الجمهور فى التعاون والتآزر من أجل نصرة الدولة ورفعتها.

* * *

إن بولبيوس يدعونا إلي الدستور المختلط، وهو يدعونا فى نفس الوقت إلى تعادل وتوازن السلطات فلا تقضى سلطة الامبراطور على سلطة مجلس النواب ولا هذه ولا تلك على سلطة الجمهور أو الشعب، ولقد أثر بولبيوس بأفكاره السياسية هذه على شيشرون تأثيراً ضخماً كما أن افكاره عن توازن وتعادل السلطات لا شك أنها كانت بمثابة البداية لنظرية فصل السلطات التى نادى بها حديثاً جون لوك ومونتسكيو.

٢ - الفكر السياسى الرواقى عند شيشرون

أ - نظرة تاريخية:

ذهب الكثيرون إلى أنه لا يوجد على الأطلاق فكر سياسى رومانى، لأنهم لم يجدوا بالفعل أنساقاً سياسية مثل تلك التى وجدوها عند أفلاطون وأرسطو. ولكننا يمكن أن نقرر أن النظرية السياسية ليست سياسية فقط وإنما هى كل يشمل بالإضافة إلى النظرية، النظم، والقانون، والفنون، والآداب وغيرها من العلوم التى تتضمن السياسة أو تتعمقها أو تتخذها كاهتمام أول لها.

والواقع أن مساهمة روما فى الحقل السياسى كانت منصبة على القانون وعلى الناحية التنفيذية. لقد تكيف القانون الرومانى مع التغييرات والتوسعات التى حدثت فى روما تدريجياً حتى أصبحت امبراطورية مترامية الأطراف، ولا يزال للقانون الرومانى تطبيقاته وآثاره على النظام السياسى فى القارة الأوربية، وفى أمريكا اللاتينية، وفى بعض الأجزاء من أمريكا الشمالية، وأيضاً فى بعض الأجزاء من آسيا وأفريقيا، ولقد انتهى التحكم بالقوة الذى انتهجته الأمبراطورية الرومانية واستقلت معظم الدول عنها، ولكن القانون الرومانى كتب له الحياة حتى أيامنا الحاضرة(١).

والواقع أن عظمة القانون الرومانى، وقدرته على التكيف مع المتغيرات الإقتصادية والاجتماعية على اختلافها، واستطاع الاستمرار والنمو والتقدم من قانون خاص بالمدينة -روما- إلى قانون عالمى للامبراطورية، كما استطاع استيعاب الاختلافات المتعددة فى اللغة والدين والعرف والعادات والتقاليد، كل ذلك إنما يعكس تنظيماً خارقاً لحكمة سياسية(٢).

---

(١) Ebenstein: Great Political Thinkers. p 121.

(٢) Ibid: pp. 121 - 122.

لقد ورثت روما عن الحضارة الإغريقية أفكار الكلية العالمية (وخصوصاً) من الفكر الأفلاطونى حيث أنه لا علم إلا (بالكلى) وطبقتها على المجتمعات المختلفة لا عن طريق فكرى دائماً وإنما عن طريق النظم السياسية.

إن شيشرون هو المفكر الرومانى السياسى الوحيد الذى تمرس وشاهد عن قرب النظم السياسية الرومانية. ولقد عاش ما بين عامى ١٠٠ و٤٣ق.م لم يكن شيشرون فيلسوفاً صاحب أكاديمية أو مدرسة، ولكنه كان يمتهن المحاماة من جهة ويهتم بالتأملات السياسية من جهة أخرى، ولقد تأثر بفلسفة أفلاطون وأرسطو وبالفلسفة الرواقية على وجه خاص.

درس شيشرون القانون فى روما، ودرس الفلسفة فى أثينا وفى مراكز فلسفية إغريقية أخرى، واحتك إحتكاكات واسعة بالناس وبالحضارات، وأصبح فيما بعد أعظم محامى فى عصره وزمانه، كما تدرج فى المناصب السياسية فى روما وفى غيرها من المدن والقطاعات، حتى وصل إلى أرقاها.

وحينما فشلت روما فى حل المشكلات الاجتماعية التى نتجت عن اتساع أرجائها اتجهت إلى الحكم الموناركى ولقد حاول شيشرون أول الأمر إيجاد العلاج المناسب لهذا التدهور الذى حدث فى الحياة السياسية الرومانية وفى قوتها التنفيذية، ولكن عدم اهتمامه وفهمه بالمنظور الاقتصادى الجديد، وبثورات وتطلعات الطبقة العاملة جعله ينادى بالبطش بالفقراء والعمال وتشريدهم بدون أدنى سند قانونى. كما أن أصدقاء شيشرون ومعظمهم كانوا من الطبقة الأرستقراطية والطبقة الغنية، ورجال الأعمال لم يوجهوا شيشرون إلى الأخذ فى الاعتبار بهذه المتغيرات الاقتصادية والطلبات الخاصة بطبقة العمال وذلك لتحقيق مصلحتهم.

ولقد تميز شيشرون بوجود احساس بالعالم لديه Asense of the world فى حين أن أفلاطون وأرسطو لم تكن لديهما القدرة على تخطى تصور دولة المدينة باعتبارها الغاية النهائية للتنظيم السياسى. كما أنه لم يوجد لدى أفلاطون أو أرسطو أى إحساس لمفهوم الانسانية الشاملة؛ لقد كان

العالم عندهما ينقسم إلى الإغريق من جهة والبرابرة من جهة أخرى. أما شيشرون فقد تميز بنظرة عالمية دعمتها الخبرة الرومانية السياسية كما غذتها أفكار الرواقيين التى كانت سائدة فى حوض البحر الأبيض المتوسط.

وكان شيشرون يعتقد أن وحدة الأمبراطورية الرومانية يمكن التوصل إليها عن طريق منح الحرية والحكم الذاتى لأجزائها المكونة لها. كما كان يعتقد بأن العالم كله يؤلف امبراطورية واحدة يكون كل إنسان عضواً فيها، كما آمن شيشرون بالقانون وبصدقه فى كل زمان ومكان. وفى حين أن أرسطو قد قرر أن هناك أناساً يتميزون ويتفوقون على الآخرين فإن شيشرون يقرر بأنه لا يوجد إنسان من أى جنس لا يستطيع أن يصل إلى الفضيلة وإلى التفوق إذا ما وجد مرشداً له.

ولقد أعطى شيشرون أسمى اعتبار إلى القانون فهو يعرف الدولة أحياناً بأنها «مجتمع القانون» كما يربط الحكومة دائماً برباط قانونى. والقانون السليم عنده هو الذى يتوافق مع العقل ومع الطبيعة. والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يتميز بالعقل ومن ثم فيجب أن يكون ملتزماً بالقانون.

وثمة نقطة أخرى يختلف فيها شيشرون عن أفلاطون، ذلك أنه ذهب إلى أن المحبة هى رباط إجتماعى، فى حين أن أفلاطون وأرسطو رأيا أن الإنسان حيوان إجتماعى وسياسى بالطبع. ولقد أثرت فكرة المحبة هذه كرابطة إجتماعية وسياسية فى تفكير آباء الكنيسة فيما بعد. وبدأ تأثير شيشرون حياً وواضحاً فى كثير من النظريات المسيحية اللاحقة.

وثمة فارق آخر بين شيشرون وبين أفلاطون، وهو أن شيشرون أدخل مصطلح الشعب People وكان يرجو الحصول على الموافقة الشعبية فى الأمور السياسية والشرعية، أما أفلاطون وأرسطو فلقد تحدثا عن المدينة، وعن دولة المدينة، وعن الطبقات الاجتماعية ولكنهما لم يتحدثا على الإطلاق عن الشعب[1].

---

(١) Ibid: pp, 125.

ب - مجمل آراء شيشرون:

تأثر شيشرون بمؤلفات وكتابات بولبيوس التى مدح فيها دستور روما لأنه جمع وأحكم التأليف بين جميع المبادئ التى أقتصرت كل واحدة من الحكومات الأخرى على تطبيق مبدأ واحد منها بعينه. فلقد مزج هذا الدستور بين الملكية والارستقراطية والديموقراطية مزجاً يستحيل معه القول بأن هذه الدولة ملكية أو أرستقراطية أو ديموقراطية.

لقد هاجم بولبيوس جمهورية أفلاطون المثالية ورأى أن التجربة لم تثبت حقيقة قيمتها، ولذلك فلقد شبهها بالتمثال الجميل الذى لا حياة فيه وأخذ يهاجم المنهج العقلى متجهاً إلى تحبيذ المنهج الواقعى التاريخى. مقصياً إتصال الأخلاق بالسياسة منادياً بنظرية الدساتير المختلطة التى تجمع من ما تماثل وتشابه من دساتير الشعوب ما يصلح منها لكى يكون قانوناً كلياً.

ولقد أخذ شيشرون عن بوليبيوس Polybius إعجابه بدستور روما ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم إعترافه بجمالها، ومناداته بنظرية الدساتير المختلطة، وبتعادل وتوازن السلطات، والتحام الملكية بالارستقراطية وبالديموقراطية فى هذا النظام الرومانى البديع.

لقد وضع شيشرون كتابيه «الجمهورية» و«القوانين» وهما بمثابة سجل للفكر السياسى فى روما وبخاصة فى الدوائر المحافظة والارستقراطية خلال أيام الجمهورية الأخيرة. وقد أنطبقت فلسفته السياسية بالفلسفة الرواقية، وتكاد تكون كتاباته بمثابة تجميع للآراء وعرضها وتحليلها، فكان يجمع آراء أفلاطون إلى أرسطو إلى الرواقيين إلى بوليبيوس، ويعرضها بصورة يهدف منها إلى تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالسياسة والخدمة العامة، وهناك فكرتان أساسيتان لديه، تعلق بهما، الأولى هى أعتقاده الراسخ فى امتياز الدستور المختلط، والثانية هى نظرية التطور التاريخى الدورى للدساتير.

ولعل أعظم ما أسهم به شيشرون فى تطور الفكر السياسى هو ما ألقاه من ضوء على نظرية الرواقيين فى القانون الطبيعى العام الذى ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر، وهو الذى يجعل الجنس البشرى أقرب ما يكون إلى الله، كما أنه يجعل فكرة قيام دستور دولة للعالم ممكنة التحقيق. وهذا الدستور يكون واحداً فى كل زمان ويلزم الأمم والناس بأحكامه فى كل مكان،وكل تشريع يخالف أحكام هذا الدستور لا يستحق أن يسمى قانوناً.

وفى ضوء هذا القانون يتمتع الناس بالمساواة، وفى هذه النقطة يقرر شيشرون أن الأمر الذى يحول بين الناس وبين المساواة ليس إلا مزجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء غير أن المساواة عند شيشرون لا يقصد بها الديموقراطية السياسية إذ هى مساواة معنوية أكثر منها حقيقية، لأن معناها إن لكل إنسان الحق فى قدر محدد من الكرامة الإنسانية والاحترام بوصفه بشراً يملك العقل والطبيعة الاجتماعية.

ويرى شيشرون أن الدولة لا تستطيع البقاء والاستمرار إذا لم يرتكز بناؤها على التسليم بالاعتراف بحقوق مواطنيها. كما يرى أن الدولة جماعة معنوية أو هى «مصلحة الناس المشتركة» بمعنى أنه تشبه المؤسسة العامة، حيث تكون العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها. ويترتب على ذلك نتائج ثلاث هى:

١ - أن سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين، ما دامت أنها بقوانينها ملك للناس أجمعين، فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها، وتملك بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كيانها واستمرارها فى البقاء.

٢ - أن إستخدام القوة السياسية استخداماً سليماً وقانونياً هو فى حقيقته إستخدام لقوة الناس مجتمعين، وأن الموظف العام الذى يمارس إستخدام هذه القوة، إنما يعتمد على ما لديه من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون.

٣ - أن الدولة ذاتها، بما فيها القانون،تخضع دائماً للقانون السماوى وللقانون الأخلاقى أو القانون الطبيعى العام، ذلك القانون العام الذى يسمو على القانون البشرى الدنيوى.

ولقد حازت هذه المبادئ العامة للحكم التى تؤيد انبعاث السلطة من الشعب، والممارسة القانونية لها، ودعمها بالسند الإلهى والاخلاقى، تأييداً مطلقاً بعد مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها، وظلت من بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة.

جـ - الأنواع الثلاثة والنوع المختلط للحكومات:

لا يتكون المجتمع عند شيشرون من جماعات بشرية تجتمع على أي نحو كان، وإنما تجتمع هذه لتحقيق العدالة، والوصول إلى الخير الكلى والعام. ولعل السبب الذى يحث هؤلاء على التجمع هى تلك الروح الإجتماعية الموجودة فيهم بالطبع، فالإنسان ليس مخلوقاً منعزلاً أو غير اجتماعى، ولكن وجدت فى الإنسان بذور طبيعية للاجتماع مع الآخرين، واستعداد دائم للتعارف والتآزر مع أخيه الإنسان.

ويرى شيشرون أن هذه التجمعات قد نتج عنها - بواسطة الاتفاق أو التعاقد - ما يسميه الآن بالدولة، وأن هذه الدولة لكى تنظم لابد أن يكون لها مكان محدد، وأن تدعم بقوى عمل متعاونة، وأن يخصص فيها أماكن للاجتمعات العامة والرئاسية، وأن يقودها ويتولى الحكم فيها حاكم أو هيئة حاكمة أو ممثلين عن الشعب كله.

وحينما يكون الحكم فى يد رجل واحد، فإن هذا الحاكم نسمية ملكاً، وتكون الدولة حينئذ ذات نظام ملكى، وحينما تتولى الحكم نخبة مختارة من الناس فإن الدولة حينئذ تكون ذات نظام ديموقراطى.

ويرى شيشرون أن أى نظام من النظم السابقة، محتمل الوجود، وهو وجد ويوجد الآن، ولكنه مع ذلك يذهب إلى أن أى شكل منها لا يحمل فى ذاته أى معنى من معانى الكمال، كما أنه لا يمكن أن ينتج عن أى نظام منها أى استقرار وأى ثبات كما يندر تحقيق الفضيلة والعدالة فى أي منها على حدة.

إن المواطنين لا يتمتعون فى النظام الملكى إلا بقسط ضئيل من المشاركة فى الحياة السياسية، كما أنها تفقد حرياتها فى النظام الارستقراطى الذى تتمتع فيه الطبقة الارستقراطية وحدها بالحرية، وحينما تكون السلطة فى يد الشعب، أى حينما يكون النظام ديموقراطياً، فإن الأمر هنا يؤدى إلى الفوضى أو الديموجاجية حيث تتلاشى فوارق المكانة الاجتماعية بشكل يستحيل معه توجيه وقيادة الحياة السياسية لدولة.

وينتج عن هذا نقص وعدم كمال كل نظام من هذه الأنظمة على حدة فى قيادة وتوجيه الحياة السياسية، بل يرى شيشرون أن الأخذ بنظام واحد منها إنما يترتب عليه أخطار جسام، إذ يرينا التاريخ السياسى الحافل أن الملك لا يلبث أن يتحول إلى طاغية مستبد، كما أن الارستقراطية لا تلبث أن تتحول إلى أوليجاركية لا تعبأ إلا بازدياد ثرائها على حساب المواطنين: كما أن الديموقراطية لا تلبث أن تتحول هى الأخرى إلى حكومة فوضوية أو ديموجاجية ويرى شـشرون أن هذا التحول ينجم عنه بالطبع ثورات وقلاقل واضطرابات، وهذا يؤدى بدوره إلى الإخلال بالدولة وإضعافها من حين إلى آخر.

ولكن ما هو الحل إذن، وليس أمامنا إلا هذه الأشكال الثلاثة وتحولاتها؟ إن شيشرون يقدم هنا حلاً شبيهاً بذلك الحل الذى قدمه بوليبيوس؛ ذلك أنه يرى ضرورة قيام ذلك النوع المختلط الذى حدثنا عنه بولبيوس والذى طبقته دولة المدينة الاسبرطية والذى يجمع بين مميزات الملكية والارستقراطية والديموقراطية معاً، وما يرتبط بهذا من إقامة دستور مختلط يتوافق مع تلك الحكومة المختلطة.

إن الحرية يقول شيشرون - هى أسمى المعانى، وأن هذه الحرية لا تكون واقعة حقيقية إلا إذا كانت متاحة للجميع، ويتمتع بها جميع الأفراد المكونين للدولة. وبالتطبيق على الأشكال التقليدية للحكومة، فإننا لن نجد تطبيقاً شاملاً للحرية فى الشكل الملكى، حيث يتمتع الملك وحده بالحرية بينما لا تتوافر تلك الحرية لرعاياه، كما تتمتع الطبقة الارستقراطية

وحدها بالحرية فى الشكل الارستقراطى، أما الحرية فى الشكل الديموقراطى فإنها لا تعبر إلا عن طيش متدفق، واندفاع أعمى، لا يحده حد، ولهذا فهى لا تلبث أن تنقلب إلى فوضى شاملة.

إن الحرية الحقيقة لا توجد إلا فى الشكل المختلط حيث يكون لكل فرد وضعه وتأثيره على مجريات الأمور الاجتماعية والسياسية، وحيث تستتب فيه الأوضاع وتتوازن وتتعادل بين سائر القوى المكونة للدولة، فالملك أو الأمبراطور يتصرف كما لو أنه منح الحرية المطلقة بحيث أننا لو نظرنا إليه بمفرده لبدى النظام ملكياً بحتاً، كما أن مجلس النواب وهو يمثل الصفوة المختارة يتصرف بحرية كاملة إلى درجة أننا إذا غضضنا النظر عن الملك أو الامبراطور لبدى الحكم أرستقراطياً، كما أن الشعب وقد تركت له الحرية الكاملة فى اتخاذ القرارات الحاسمة فى الحرب والسلام وفى الموافقة وإقرار القوانين، يبدو أنه السيد الوحيد، ويجعلنا نقرر بأن النظام هنا يكون نظاماً ديموقراطياً، وبمعنى أدق إن الحرية هنا هى حرية الجميع لا حرية فرد أو جماعة أو حرية فوضى.

د - القانون الطبيعى وفكرة الانسانية الشاملة:

القانون الطبيعى عند شيشرون متعادل مع العقل، إذ العقل متماثل مع الطبيعة، كما أن الطبيعة ذات نمط عقلى، والعقل الإنسانى، والطبيعة ذاتها، نابعان عن قوة أعلى، هى القوة الالهية السامية، ومن ثم يصبح للقانون صفات الكلية والعالمية والثبات والأبدية، ولهذا فإن شيشرون يرى أنه من الخطأ أن نحاول تغيير هذا القانون، أو اسقاط جزء من أجزائه، أو تشويهه، أو التقليل من أهميته.

ويرى شيشرون أن القانون الطبيعى واحد فى أثينا وفى روما وفى أى مكان آخر، وهو واحد الآن كما كان واحداً فى الماضى، وسوف يكون كذلك فى المستقبل ومعنى هذا أنه واحد فى كل مكان وزمان. وبالنسبة إلى صدق القانون الطبيعى يرى شيشرون أن هذا القانون صادق فى كل زمان ومكان أيضاً، ولعل هذا يرجع أساساً إلى أن هذا القانون الطبيعى إنما يرجع إلى الله نفسه.

لقد منح الله الإنسان، ذلك الحيوان العجيب بصيرة نافذة، وذكاء خارقاً، وذاكرة غريبة، وعقلاً معقداً عجيب التكوين والفعل. ويرى شيشرون أن ذلك العقل هو الجانب الإلهى فينا، أو أنه الجانب الذى يشترك به البشر مع الألهة ويقودنا جميعاً إلى تحرى الحكمة، ومحاولة الوصول إليها والتمرس بها. وهكذا يشترك الإنسان مع الإلهة فى عضوية واحدة هى عضوية العقول، وهكذا يصبح كل عقل فردى جزءاً من العقل الكلى. العقل الإلهى الخالد، وهكذا أيضاً يكون المجتمع الإنسانى كله مجتمعاً ذو طبيعة إلهية.

وما دام العقل مرادفاً للطبيعة، فالطبيعة معقولة وعاقلة، وما دام العقل إلهياً فالطبيعة ذات سمات إلهية أيضاً، والاستخدام السليم للعقل ينتج عنه القانون، وهذا القانون يجب أن يكون متوافقاً مع الطبيعة من ناحية، ويكون حائزاً على الطبيعة الإلهية من جهة أخرى.

العالم على هذا النحو واحد، له قانون واحد، وحاصل على طبيعة واحدة ويهدف إلى تحقيق العدالة والفضيلة مادام قد انبثق عن طبيعة إلهية عادلة وفاضلة يقول شيشرون: ينزع الناس إلى الحصول على الفضيلة، ولكن الحصول عليها لا يكفى، إذ يجب استخدامها وتطبيقها على الواقع العملى، ومن ثم فإن وجود الفضيلة يعتمد كلية على تطبيقها واستخدامها. وإن أعظم استخدام لها إنما يكون هو ذلك الاستخدام الكلى الذى تقوم به الحكومة، فتطبيق حكومة الدولة للفضيلة هى أنبل وأفضل وأعمق تطبيق، وينتج عنه أكثر الخيرات.

ليس ثمة تمايز بين إنسان وآخر: العقل واحد، والقانون واحد، والفضيلة واحدة، والعدالة واحدة ما دامت تستند إلى قانون واحد، كذلك فالطبيعة واحدة، والإله واحد. نحن هنا أمام تجمع عقول وأمام قوانين كلية عامة وطبيعة ذات سمات إلهية، وهذه أفكار رواقية من الدرجة الأولى تثبت مدى تأثر شيشرون بالفكر الرواقى.

الفصل الثالث

المسيحية والنظرية السياسية في العصور الوسطى

أ - تقديم

ب - القديس اوغسطين

جـ - جون أوف سالسبورى

د - القديس توما الاكوينى

هـ - دانتى

أ - تقديم

لقد أثرت الديانة المسيحية أيما تأثير فى الاتجاهات السياسية التى سادت الامبراطورية الرومانية. حقاً أن المسيحية لم تحمل فى بدايتها نظاماً أو فكراً سياسياً محدداً، وانما حصرت نطاق اهتمامها فى المسائل الدينية وحسب، ولكنها اجتذبت وبالتدريج الطبقات الدنيا من الشعب الرومانى، خصوصاً وأنها نادت بأن الخلق متساوون فى نظر الخالق، وأنه لا فرق بين فرد وآخر بسبب الطبقة أو الفقر أو المنزلةالاجتماعية..الخ. ولقد وقع المسيحيون تحت الاضطهاد الروماني فترة طويلة من الزمان، ولكن عندما اعترف الامبراطور قسطنطين بالمسيحية كدين رسمى للامبراطورية فى القرن الخامس الميلادى، تغيرت الأوضاع فسادت الديانة المسيحية، وسادت غيرها من العقائد وأصبحت هى الدين الوحيد المسموح به فى الامبراطورية الرومانية.

ولعل السبب الذى جعل الامبراطور قسطنطين يعترف بالديانة المسيحية هو سبب سياسى فى المحل الأول، ذلك أنه كان يحتاج إلى تأييد الكنيسة، وبالتالى إيمان رجال الكنيسة ورجال الدين الميسحى بر[illegible]هم وتأييدهم للدولة.

ولكن السلطة الكنسية المتقدمة نحو الازدهار، ما لبثت أن قامت فى مواجهة سلطة الدولة أو امبراطور الدولة، خصوصاً إذا حاول الإمبراطور التدخل فى شئون الكنيسة وتعاليمها. فوجد المسيحيون أنفسهم أمام طريقين: إما أن يطيعوا الله، وإما أن يطيعوا الحاكم، وهم كانوا يفضلون الطريق الأول. ومن ثم فلقد نشأت سلطتان: سلطة دنيوية يرأسها الامبراطور وأخرى دينية يرأسها الباب، كما ذاعت العبارة القائلة «إعط ما لقيصر وما لله لله» وبذلك كان المسيحى خاضعاً لنوع من الالتزام الثنائى بين الله وبين الحاكم، ولقد كان من تأثير المسيحية أن ظهر مذهب الغايتين؛ غاية دنيوية متصلة بالدولة، وغاية أبدية متصلة بالكنيسة[١].

وسوف نعرض فيما يلى لبعض المفكرين السياسين المنتمين إلى العصور الوسطى المسيحية.

---

(١) Barker, E: Priniples of Social and Political Theory p, 7.

ب - القديس اوغسطين

تعتبر آراء القديس أوغسطين(*) التي صاغها في بداية القرن الخامس الميلادي على وجه التقريب افضل ما يعبر عن الفكر السياسي الذي ترتب على استقرار الوضع القانوني للكنيسة، فلقد رأى أن العالم ليس صورة لله كالنفس. لأنه لا شبه بين المادة والروح ولكنه أثر لله، تتألق فيه الصفات الإلهية من وحدة وحق وخيرية وجمال فكل موجود واحد بماهيته وحق من حيث أنه يحقق ماهيته، وخير لأنه ينزع إلى الخير بقدر ما، وجميل من جهة تناسقه، والعالم في جملته واحد حق خير جميل لأنه أثر من آثار الله.

ولقد دخل الشر إلى الأرض بمعصية آدم، وهبوطه إلى الأرض وتوالده، فكثرت الناس وتفرقت إلى طوائف وجماعات كل يسعى إلى اتجاه ما، ثم تكونت المدن أو الدول بمرور الأيام، ولما كانت في الإنسان محبتان: محبة الذات، ومحبة الله، فلقد نشأت مدينتان ترجع اليهما سائر المجتمعات البشرية، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله، الأولى شريرة ناقصة، والثانية خيرة كاملة، وبين هاتين المدينتين منذ البداية حرب هائلة، تجاهد الأولى على نصرة الظلم، وتأييد الطغيان وتحبيذ الآثام، وتجاهد الثانية في سبيل العدالة، وتحقيق الفضيلة، وتأكيد الإيمان.

ويرى أوغسطين أن هذه الحرب سوف تظل قائمة بين المدينتين حتى نهاية العالم. حين يقوم المسيح بالفصل بينهما في آخر الأزمان فتلقى الأولى جزاءها في النار، بينما تنعم الثانية بالسعادة الأبدية.

ولقد كانت المدينتان مختلطتان غير متميزتين، ولما أتى إبراهيم بدأتا تتميزان سياسياً، المدينة السماوية يمثلها بنو يعقوب شعب الله المختار، والمدينة الأرضية تشمل باقي الإنسانية حتى بلغت ذروتها في

(*) أوغسطين: فيلسوف مسيحي عاش ما بين عامي ٣٥٤ - ٤٣٠م. من أهم كتبه «مدينة الله» و«الحياة السعيدة» والرد على الأكاديميين و«خلود النفس».

الامبراطورية الرومانية. ومع ذلك فالمدينتان تلتقيان فى الحياة الراهنة. حيث يشارك أعضاء المدينة السماوية فى مزايا المدينة الأرضية وأعبائها ولكن بطريقة مختلفة، فبينما تعتبر الخيرات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات فى حد ذاتها، يسعدون بها، ويستمتعون بلذاتها، نجد أن هذا الخيرات تعتبر مجرد وسائل يستخدمها أهل المدينة السماوية لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية التى هى الفضيلة والكمال الروحى.

إن الإنسان يحتوى على طبيعة مزدوجة لأنه مكون من روح وجسد وشتان بين طمأنينة الروح وراحة الجسد[1] ومن هنا كان مواطناً للعالم الدنيوى والمدينة السماوية فى نفس الوقت، وكان على أوغسطين «أن يقيم بناءاً مثالياً جديداً يتكون من مملكتين الأولى الهية، والثانية أرضية أو دنيوية، تخضع الثانية منها للأولى، لكى تحكم الكنيسة العالم[2]. ولقد جعل اوغسطين من هذه التفرقة أساساً لفهم حركة التاريخ البشرى ولتعميق الايمان بالمسيحية ضد اتهامات الوثنية لها بأنها كانت مسئولة عن تدهور حال الأمبراطورية الرومانية وانحلالها، ويقول داننج «إن الآراء التى نشرها اوغسطين فى كتابه مدينة الله تحتوى على التاريخ الإنسانى برمته، وعلى اللاهوت والفلسفة، ولقد سار فيها على الخط الافلاطونى المشبع ببعض أفكار شيشرون وصبها بصورة تزيد الاعتقاد بالديانة المسيحية[3].

والقانون الوضعى عند اوغسطين، هو أساس الحياة الاجتماعية، وهذا القانون يضعه الناس من عندياتهم، ويحترمونه جميعاً، ولقد ظهرت ضرورته نتيجة لإحتلال الانسان وخطئه، ذلك أن آدم قد عصى ربه فإنحط عن المرتبة التى رفعه الله اليها، وحط معه ذريته، فأضحى الإنسان خلواً من المواهب الالهية، مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون،

---

(١) Dunning: A History of Political thoeries Book 1 p. 157.

(٢) Brayce: The holy Roman Empire, Ch. II. P. iv.

(٣) Dunning: A History of Political thoeries p. 157 - 158.

لذا وجب تقرير القانون الوضعى، وتأييد جزاءاته بالقوة اللازمة لوقف العابثين والفاسدين، وإصلاح سيرتهم، وتوفير الطمأنينة للخيرين، هذه المهمة هى التى تجعلنا نقرر السلطة الدنيوية، ونقبل تطبيق القوة حفاظاً على الحق والنظام.

وإذا كان القانون الوضعى من وضع المجتمع، فما القول فى القانون الإلهى؟ إن اوغسطين هنا يقرر قانوناً إلهياً عادلاً، استمد القانون الوضعى منه أصوله وروحه، ومن ثم كان لدينا فى النهاية على ما يقول Maxey، نوعان من القانون؛ نوع الهى، وآخر انسانى منبثق من قوانين المجتمع وان كان مشوباً بعدالة القانون الإلهى[١].

والواقع فإن المشروع الذى خططه أوغسطين لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية، وتغليبها على الحياة الدنيوية، كان يعتمد اعتماداً كبيراً على الكنيسة كاتحاد يضم جميع المؤمنين، وعلى قدرتها فى القيام بدورها الإلهى فى خلاص تحرير البشرية، بل إن اوغسطين ربط خلاص الإنسان برضاء الكنيسة عنه، ومن ثم غلّب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية.

ومع أن أوغسطين يوافق شيشرون فى بعض آرائه إلا أنه اعترض على بعضها الآخر إعتراضاً قوياً، خصوصاً تلك التى تقرر إن إقامة العدالة هى وظيفة أى مجموعة من الأمم بغض النظر عن عقائدها، إذ اشترط أوغسطين أن تكونَ العقيدة مسيحية. بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطى كل ذى حق حقه، ما لم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية ومن ثم اقترنت العدالة عند اوغسطين بالمسيحية يقول دانج «إن العدالة توجد فقط لدى أولئك الذين يعبدون الله، أى لدى المسيحيين»[٢].

---

(١) Maxey: Political Philosophies, P. 120.

(٢) Dunning: A History of Political thoeries, p. 158.

جـ - چون أوف سالسبورى

يعد جون أوف سالسبورى John of Salisbury أعظم ممثل لوجهة النظر البابوية papalist viewpoint، وجون أوف سالسبورى فيلسوف انجليزى عاش ما بين عامى ١١٢٠ - ١١٨٠م إلا أنه امضى حوالى اثنتى عشر عاماً من عمره الأول فى باريس التى كانت فى ذلك الوقت مركزاً للدراسات الفلسفية واللاهوتية والأدبية، كما عاش فى شارترس التى كانت مركز الدراسات الإنسانية بعض الوقت، فاكتسب بذلك معرفة واسعة واحاطة كاملة بالشئون العامة والسياسية، ولا غرابة فى ذلك فهذا هو دأب الكثير من الفلاسفة الإنجليز، فلقد اشتهر جون لوك وبيرك وبنتام وراسل بمعرفة دقائق السياسة وخبروا كل تفصيلاتها.

عمل جون سكرتيراً لثيو بولد Theobald رئيس اساقفة كانتربرى فاكتسب معرفة دقيقة بالشئون الكنسية، كما سافر إلى البلاط البابوى فى روما وارتبط بصداقة عميقة بالبابا ادريان الرابع البابا الانجليزى الوحيد فى التاريخ وكانت بينه وبين البابا مناقشات ومراسلات كثيرة، وحينما استطاع توماس بيكيت أن يكون كبير اساقفة كانتربرى خلفاً ليثوبولد عين جون كسكرتير له.

كان الصراع بين السلطة الكنسية والسلطة الدنيوية قد وصل إلى اقصى مداه فى تلك الآونة، ولهذا سرعان ما تم نفى جون من انجلترا إلى فرنسا عام ١١٦٤م وما لبث أن لحقه كبير الاساقفة بيكيت، وحينما استتبت الأمور بعض الشئ استطاع بيكيت وجون أن يعودا إلى انجلترا حوالى عام ١١٧٠م، الا أن القدر لم يمهل بيكيت كثيراً، إذ تم اغتياله اثناء تواجده بكاتدرائيته بكانتربرى بواسطة اعوان هنرى الثانى ملك انجلترا. ولقد استاء جون لاغتيال بيكيت وبات يحمل حقداً دفيناً لملك انجلترا أو للسلطة الدنيوية بوجه عام.

وفى عام ١١٧٦م عرض ملك فرنسا لويس السابع وظيفة اسقف

شارترس على جون أوف سالسبورى فقبلها الأخير سعيداً هنيئاً وكان مصدر سعادته راجعاً إلي أن هذه الوظيفة سوف تتيح له الابتعاد عن انجلترا وعن الملك هنرى الثانى واعوانه، كما أنها سوف تتيح له الحياة فى البلد التى أتى اليها فى شبابه، وبالفعل فلقد ظل جون يعمل اسقفاً فى هذه البلدة حتى وفاته عام ١١٨٠م.

★ ★ ★

عرف جون أوف سالسبورى باتجاهه المنادى بعظمة وتفوق القوة الروحية على القوة الدنيوية فناصر الكنيسة، وتحدث بلسانها، ودافع عنها، وهاجم السلطة الدنيوية واعتبرها تابعة للسلطة الروحية، ودون ارا ءه فى كتاب له اسماه كتاب رجل السياسة Stateman's Book ، نادى فيه بأن السيفين، السيف المادى والسيف الروحى ينتميان إلى الكنيسة وينبعان منها ويرجعان إليها، فالأمير يستلم سيفه (أي سلطته) من الكنيسة، وهذه الأخيرة تستطيع نزع السيف منه (أى نزع سلطته) إذا خرج عن القانون الإلهى، لأن من لديه سلطة المنح تكون لديه أيضاً سلطة المنع.

★ ★ ★

شبه جون أوف سالسبورى المجتمع بالجسم الإنسانى؛ وحدد لكل تجمع أو طبقة أو حاكم عضواً من أعضاء ذلك الجسم الإنسانى، فالفلاحون والعمال تمثلهم الأقدام، والموظفون تمثلهم المعدة والأمعاء، والجنود تمثلهم الأيادى، ومجلس النواب يمثله القلب، بينما يحتل الأمير مركز الرأس، وأما الكنيسة ورجالها فيمثلها أعظم وجود، وهو وجود النفس، تلك النفس التى يعتبرها جون «سيدة الجسد وآمرته».

وبالطبع فلقد كان جون أوف سالسبورى يهدف من وراء هذا التشبيه إلى إظهار تفوق وعظمة الكنيسة ورجالها وإلى بيان خضوع وتبعية السلطة الدنيوية للسلطة الكنسية، بل إن جون يقرر بكل وضوح أن السلطة الدنيوية يجب أن تكون خاضعة لله ولأولئك الذين يمارسون وصاياه وتعاليمه ويمثلونه على الأرض.

لم يكتف جون أوف سالسبورى بالقول بأن الكنيسة لابد أن تسيطر على الحكومة الدنيوية من خلال القساوسة والاساقفة والبابا ، كما لم يجد فى العبارة القائلة بأن على كل أمير أن يأخذ موافقة رجال الدين على كل قانون ما يشفى غليله، بل نراه يقرر بأن الأمير ليس شيئاً يذكر إلا إذا خضع تماماً لتعاليم الكنيسة.

ميز جون أوف سالسبورى بين الملك وبين الطاغية، فالملك فى عرف جون يحكم لصالح رعاياه، أما الطاغية فإنه يحكم لصالح نفسه، كما أن الملك يحكم وفقاً للقانون، بينما يحكم الطاغية وفقاً لشريعة الغاب أى يحكم بالبطش وبقوة السلاح، ولعل هذا التمييز بين الملك والطاغية، واستناد الملك إلى القانون هو الذى يوضح مدى اهتمام المسيحية فى القرون الوسطى بالقانون، كما أن القانون كان هو أساس التمييز بين الحكومات الشرعية وغير الشرعية، الا أننا يجب أن نضيف هنا أن ما يقصده جون أوف سالسبورى بالقانون هو القانون الوضعى الإنسانى الخالص، إذ القانون الإنسانى عند جون أوف سالسبورى مستمد من القانون الإلهى ومن ثم يفقد وضعيته.

ويرى جون أوف سالسبورى أن القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح قتل الطاغية، يقول جون « أنه ليس من القانونى فقط اغتيال أو قتل الطاغية، بل ومن العدالة والصواب أيضاً، ذلك لأن من استبد بالسيف لابد وأن يقتل بنفس السيف »[١].

إن الحاكم عند جون أوف سالسبورى يجب أن يكون مسئولاً عن إطاعة القانون الذى رأيناه مستمداً من القانون الإلهى، كما يكون مسئولاً عن تحقيق العدالة وإثراء الفضيلة، وتنمية القيم، ويجب على كل فرد فى أى موقع، أن يقاوم قدر طاقته كلها ، كل حاكم لا يلتزم بهذا ، بل إن جون يعلن « أن كل من يتقاعس عن طلب رقبة الطاغية يسئ إلى نفسه وإلى

---

(١) Ebenstein: Great political thinkers p. 103.

الآخرين»[1] وهكذا يقرر جون أوف سالسبورى أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الإلهى وعلى العدالة والفضيلة، كما أن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع، وسنرى أن مثل هذه الأفكار الأخيرة قد نادى بها لوك مع بعض التعديل فى العصور الحديثة.

أراد جون أوف سالسبورى، وهو فى غمرة اندفاعه نحو تفوق الكنيسة وعظمتها أن يتوقف قليلاً لكى يصلح من حالها حتى تتبوأ المكانة المرموقة الجديرة بها، ونراه بالفعل يوجه انتقاداً حراً صريحاً إلى بابا روما فى ذلك الوقت وهو البابا ادريان الرابع، بل إنه يخصص جزءاً من كتابه «كتاب رجل السياسة» لمناقشة البابا ادريان الرابع فيما يعتقده الناس عن الكنيسة وعن البابا وما يتصل بهما من صفات تسئ إليهما يقول جون:

«إن القساوسة يصدرون أحكاماً لا من أجل الحقيقة، بل من أجل المال، إنك تستطيع أن تحصل على أى شئ تريده منهم إذا دفعت، أما إذا لم تدفع فلن تحصل على شئ أبداً».

كما يقول «أن رجال الكنيسة اتسموا بالملق والرياء والرغبة فى الوصول إلى الجاه والسلطان، ولم يتدربوا على تحمل مشاق الحياة ووعورتها» كما يقرر أن البابا نفسه يتمتع بالجاه ويقطن القصور، ويرتدى ملابس ذهبية، بينما يترك الكنيسة - مكان تعبد الله - وهى فى حالة يرثى لها، والواقع يقرر جون «أن البابا الطاغية يكون أفظع وأكثر إثماً وشروراً من الحاكم الطاغية»[2].

استهدف جون نصرة الكنيسة على الامبراطور، ورفع علمها فوق كل الاعلام واعتبار سيفها - سيف الله ذاته - هو أعظم السيوف فكان اعظم مؤيدى وجهة النظر البابوية.

---

(١) John of Salisbury: The Statesman's book. translated by Di-kioson, 1927.

(٢) John of Salisbury: The Statesman's Book, P. 15.

د - توما الأكوينى

ولعل كتابات القديس توما الأكوينى(*) ومدرسته كانت تتضمن أهم الأفكار السياسية التى سادت فى هذه المرحلة، وعلى وجه التحديد فى القرن الثالث عشر الميلادى، ويجمع توما بين العقل والقلب أى بين الفلسفة والدين، فنراه يمزج آراء أرسطو العقلية بتيارات مسيحية روحية، وهو يرى أن الله موجود، وأن الدين يدعونا إلى الإيمان لأن الله بين بذاته، وأنه منبع سعادة الإنسان، وأنه الوجود الأعظم، وأنه الحق بالذات، ومع ذلك فإن توما يعطينا أدلة على وجود الله لأولئك الذين لا يؤمنون.

وكل ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة، وعلى رأس الخليقة تقوم الملائكة ثم يقوم الإنسان المرتبة الثانية من مراتب الخليقة، وهو مركب من جوهر روحى وآخر جسمى يؤلفان منه موجوداً وسطاً بين الملائكة والعجماوات موجوداً واحداً يشارك على نحو خاص فى خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا ومن تجمعات الإنسان نشأ المجتمع أو قامت الدولة.

الله إذن هو المبدأ الأوحد الأول، الذى تتالت عنه المخلوقات بنظام بديع، انتهى بالمجتمع الإنسانى، كذلك يرى توما الدولة، إنها عنده هيئة موحدة بتنظيم افرادها، مثلها كالجيش يعاون عمل الجندى فيه عمل المجموع دون أن يختلط به وإذا كان النظام فى الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل يصدر عن الغريزة، فإن النظام فى المجتمعات الإنسانية يصدر عن العقل والإرادة ومن ثم فهو يقوم على ضرب من التعاقد.

ويرى توما أن الارستقراطية أكثر حكمة من الديموقراطية،وأن الموناركية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الارستقراطية، وأكثر مطابقة للطبيعة، لأننا نجد الطبيعة وقد تشكلت بصورة تجعل لكل شى مبدأ واحداً، الجسم تدبره النفس والأسرة يدبرها الأب، والعالم يدبره الله، كذلك فان الدولة يجب أن يدبرها فرد واحد.

---

* توما الأكويني: فيلسوف ولاهوتى اتجه اتجاهاً ارسطياً صرفاً ومزجه بتيار مسيحى عاش ما بين عامى ١٢٢٥ - ١٢٧٤ ومن أهم مؤلفاته المجموعة اللاهوتية وشرح الأحكام.

ويذهب توما إلي ضرورة أن يتم انتخاب الحاكم فتكون الموناركية انتخابية وأن يعاون الحاكم الأوحد مجلس ارستقراطي ينتخبه الشعب، وذلك هو النظام الذى سنه الله لموسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكيماً يختارهم الشعب بينما كان الله نفسه يختار الملك.

ووظائف الدولة عنده تنحصر فى أمور أربعة، وما عدا هذا من أمور أبدية يخص الكنيسة، وأول وظائف الدولة هو تحقيق الأمن والطمأنينة فى الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والاخطار، وثانى هذه الوظائف هو تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية، وثالث هذه الوظائف هو ذلك الذى يمكن تسميته بترويج الحد الأدني من الاخلاق بمساعدة الكنيسة، التى تعمل أساساً على الحفاظ على الحياة الأخلاقية، ونقول الحد الأدنى من الأخلاق، لأن الدولة فى اهتمامها بالأمور الدنيوية الفانية تتجه نحو الأفعال اللاخلاقية، ورابع هذه الوظائف وآخرها هو حماية الدين، وفى حماية الدولة للدين محافظة ومساعدة للكنيسة ومن هذا المنطلق الأخير نجد أن الدولة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالغاية الأبدية، وذلك لكى توفر لأعضائها الظروف الملائمة التى تمكنهم من ممارسة سلطة التأمل فيما هو أبدى تحت ارشاد الكنيسة(١).

وبما أن الدولة عرضه للخطر الخارجي لذا وجب عليهاالاستعداد للحرب واعتبار ذلك وظيفة جوهرية لها، وجب أن تكون الحرب عادلة ولذلك ثلاثة شروط الأول أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها والثانى أن تعلنها لسبب عادل أى لدفع الظلم والثالث أن تمضى فيها بنية صادقة، وبعزم ثابت، وبما أن مهمة رجال الدين لا تتفق مع عمل من أعمال الدنيا وبخاصة الحرب وسفك الدماء فإن من الواجب عليهم استخدام الأسلحة الروحية من صلاة ووعظ واقامة شعائر الدين.

ولقد تابع توما الأكوينى أرسطو متابعة تامة فى الكثير من أفكاره السياسية فهاجم شيوعية النساء والمال التى نادى بها أفلاطون ونادى

---

(١) Barker, E: Priniples of Social and Political Theory p. 8.

بضرورة تكوين الأسرة وضرورة التملك، ورأى أن الدولة اجتماع سياسى طبيعى من حيث أن الإنسان حيوان اجتماعى، وأن على المواطنين الخضوع للقانون وإلا تقوض المجتمع. وفى هذا يقول Maxey كان القديس توما أرسطو العصور الوسطى. فقد أقام فلسفته السياسية على عبارة أرسطو القائلة بأن «الإنسان حيوان اجتماعى بالضرورة، فالإنسان لا يوجد بدون مجتمع، ومتى وجد المجتمع وجد الحاكم ووجد القانون[1]، ويقول داننج لقد كان توما الإكوينى من أكبر المدرسيين، وأعظمهم شأناً، ومن خلال كتاباته دخلت السياسة مرة أخرى إلى دائرة العلوم لأنه اتخذ نفس طريق أرسطو»[2].

والحكم أمانة فى عنق المجتمع كله، ما دام أنه يقوم على الانتخاب الحر، وسلطة الحاكم مستمدة من الله، بقصد تنظيم حياة سعيدة للبشر إلا أن هذه السلطة لا يجب أن تكون مطلقة عمياء، بل يجب أن تكون محدودة بقواعد القانون، ولقد أولى القديس توما الإكويني جل اهتمامه للبحث عن القانون، أصله ونشأته وأركانه وافاض فيه، وأسهب، بحيث يمكننا اعتبار أبحاثه فى القانون جوهر وأساس أفكاره السياسية برمتها.

وللقانون عند توما الإكوينى اربعة أنواع هى القانون الأبدى Eternal law والقانون الطبيعى natural law والقانون الإنسانى Human law والقانون الإلهى أو المقدس Devine law.

القانون الأول يطابق التدبير الإلهى للعالم، أو هو القانون الذى يحكم به الله العالم، هو الحكمة الإلهية المنظمة للخليقة، ومن ثم فهذا القانون يسمو على الطبيعة البشرية ويعلو فوق فهم الإنسان، ومع ذلك فهو ليس غريباً عن الإدارك الإنسانى، أو مضاداً لقواه العقلية.

أما القانون الطبيعى فهو بمثابة إنعكاس للكلمة الإلهية على المخلوقات، وهى تتجلى فى رغبات الإنسان الطبيعية التلقائية فى فعل

---

(١) Maxey: Political Philosophies, P. 117.

(٢) Dunning: political theories: ancient and mediaeval p.p. 190 - 191.

الخير، ومعنى هذا أن القانون الطبيعى هو القانون الذى يحكم به العقل أو النفس الفاضلة التى تتأثر بالقانون الأزلى.

أما القانون الإلهى أو القانون المقدس فهو يتمثل فى الشرائع والأحكام التى أتت عن طريق الوحى أو التبليغ كالشريعة الخاصة التى انزلها الله على اليهود فى اللوحتين المحفوظتين وكالتشريعات المسيحية التى جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة، وهذا القانون الإلهى يكون بمثابة «التبدى الواضح للقوانين الثلاثة إذ هو أساسها ومبدأها»[1].

ولما كان من المتعذر تطبيق الأنواع السابقة للقانون على بنى البشر تطبيقاً كلياً وعاماً، فلقد قام القانون الإنسانى الذى وضع خصيصاً ليلائم الجنس البشرى. وهو قانون انسانى خالص، وإن كان لم يأت بمبادئ جديدة، إذ هو مجرد تطبيق للمبادئ العظمى التى سادت من قبل العالم. يقول دانج «والقانون الإنسانى مشتق من القانون الطبيعى وقد يكون استنتاجاً منه أو تطبيقاً له»[2]. إلا أن القانون الإنسانى يتسم مع ذلك بطابع الخصوصية لأنه ينظم حياة نوع واحد من المخلوقات فى مكان وزمان محددين.

والقانون الأزلى والقانون الالهى، يجسمان الغاية النهائية من اللاهوت المسيحى. فالقانون الأزلى هو تخطيط العالم باعتباره الغاية العظمى للاله الخالق والقانون الإلهى.. هو ارادة الله التى تجلت فى العهدين القديم والجديد[3].

ويرى توما أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلاً، أما القانون الظالم فإذا كان معارضاً للقانون الطبيعى وللقانون الإلهى وللقانون الأزلى فلا تجوز له الطاعة بأى حال من الأحوال، إما إذا كان معارضاً لحق ثانوى فرعى فيطاع متى كانت مخالفته أشد خطراً على المجتمع(*).

---

(١) Maxey: Political Philosophies, P. 118.

(٢) Dunning: political theories, Book, I. P. 139.

(٣) Ibid, P. 194.

* لمزيد من المعرفة بفلسفة توما الإكوينى واتجاهاته السياسية يرجع إلى كتاب Meyer, H. وعنوانه The philosophy of st. Thomas Aquines وكتاب Chesterton وعنوانه st. Thomas Aquinas (London 1943).

هـ - دانتى

إحتلت الكنيسة مركزاً إقتصادياً وثقافياً مرموقاً فى ظل النظام الإقطاعى: وذلك لسسيطرتها على ملكيات شاسعة من الأراضى التى كانت تعد مؤشراً للقوة والمكانة الاجتماعية فى تلك الآونة، ولكونها مركزاً للاشعاع الفكرى والثقافى والدينى ولوقوفها أما جحافل الغزو الجرمانى البربرى، ولقد أدى جهل غير الكهنوتيين بالعلم والثقافة إلى اسناد مهام الحكم فى الكثير من مستوياته إلى رجال الكنيسة.

إلا أن نمو المدن ابتداء من القرن الحادى عشر والقرون التالية قد أوغر صدور رجال الكنيسة، وذلك لأن مراكز الاقتصاد والثقافة والعلم قد انتقلت مع هذا النمو من قبضة رجال الكنيسة إلى المدن ذاتها، وبالفعل فقد هددت المدن النامية السيطرة الاقطاعية الكاملة التى كان يتقاسمها رجال الكنيسة مع الارستقراطيين، وفقدت الكنيسة ميزة العلم والثقافة، وبدا فى الأفق ظهور طبقة جديدة انبثقت من المدن وأخذت تنافس الكنيسة والارستقراطيين أول الأمر ثم اصبحت العدوة المباشرة لهما، وتميز كثيرون من هذه الطبقة الجديدة منهم الكتاب والمؤلفون والفنانون والمعلمون، ومن ثم تغيرت طريقة الحياة، وبدأ الناس يتنفسون هواء الحرية مع الصيحة القائلة «أن جو المدينة صنو للحرية».

ظهرت هذه الروح الجديدة فى ايطاليا فى المدة ما بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر، واحتلت المدن الإيطالية مثل فلورنسا وجنوا وفينسيا أعظم المراكز الاقتصادية لا فى ايطاليا وحدها ولكن فى أوربا باجمعها، ولقد ساد هذه المدن نظام رأسمالى ويرى ابنستاين أن النظام الرأسمالى لم يبدأ بالثورة الصناعية فى انجلترا فى القرن الثامن عشر، ولكنه بدأ فى القرن الثالث عشر فى ايطاليا بتلك التجارة الواسعة، والاستيراد والتصدير وتنمية الرأسمال وبالتعاقد والتبادل الدولى[١].

---

(١) Ebenstein: Great political thinkers p. 248.

لم تكن قبضة رجال الكنيسة محكمة على المدن بمثل إحكامها على المقاطعات الريفية، ومن هنا فلقد نشأ فى المدن بالذات من يسمون باصحاب الإتجاه المضاد للبابوية أو برجال التجارة أو بالعلمانيين. ولعل أعظم مؤلف هاجم البابوية هو كتاب «فى المونار كية» الذى ألفه دانتى(*) حوالى عام ١٣١٠م.

كتب دانتى مؤلفه العظيم «الكوميديا الإلهية» باللغة الشعبية الإيطالية، كما كتب بنفس اللغة بعض أعماله الأخرى ولقد ساهم بهذا فى خلق اللغة القومية الإيطالية والقضاء على تفوق اللغة اللاتينية كلغة وحيدة للأدب والفن والفلسفة، وتحت تأثير دعوة دانتى تأثرت الكنيسة الكاثوليكية حتى أيامنا هذه، فأمرت بعدم طباعة الإنجيل الا بعد ترجمته إلى أى لغة عدا اللغة اللاتينية، والواقع أن عمل دانتى هذا فضلاً عن قيمته القومية والأدبية فإنه يمثل ثورة مضادة على الأفكار والتعبيرات والمصطلحات القديمة البالية.

وعلينا الآن أن نتعقب أفكار دانتى السياسية من خلال كتابه الرئيسى فى السياسة الذى اسماه فى «المونار كية» ولقد أثار دانتى فى هذا الكتاب ثلاثة اسئلة يتبين منها ومن الإجابة عليها جوهر فكرة دانتى السياسى المناهض للإتجاه البابوى الذى رأيناه واضحاً كل الوضوح فى فكر جون أوف سالسبورى.

السؤال الأول الذى وضعه دانتى هو: هل هناك ضرورة فى سبيل رفعة ورفاهية الجنس البشرى من قيام حكومة عالمية يحكمها مونارك؟ يقول دانتى أنه لمن الواضح أن هذا السؤال يشير إلى تصورين، التصور الأول خاص بالحكومة العالمية والتصور الثانى خاص بالشكل المونار كى

---

* دانتى Florentine, Dante Alighieri فيلسوف وفنان وأديب سياسى وفقيه لغة وشاعر ايطاليا العظيم عاش ما بين عامى ١٢٦٥ - ١٣٢١ انتمى إلى الطبقة المتوسطة أهم مؤلفاته «الكوميديا الإلهية» و«فى المونار كية».

المفترض لهذه الحكومة العالمية. ولقد استند دانتى فيما يتعلق بالتصور الأول إلى سند فلسفى من جهة وإلى تصور الطبيعة البشرية وأهدافها من جهة أخرى.

فمن الزاوية الفلسفية يرى دانتى أن الماهية إنما ترتبط بالحقيقة من خلال الوحدة، كما يرى أن الموجود الحق إنما يعبر عن وحدة عظمى ويقرر أنه متى كانت الوحدة عظيمة، كان الخير أعظم، وأن التجزئة أيا ما كانت بعيدة عن الوحدة، ومن ثم تكون مبتعدة عن الخير[١]. ومن زاوية الطبيعة الإنسانية وأهدافها يرى دانتى أن أهم ما يميز الكائن البشرى هو العقل، وأن ذلك العقل لا يستطيع أن يتأمل ويفكر إذا عاش فى عزلة عن الآخرين، خصوصاً إذا كان تأمله هذا سوف ينعكس على دائرة الأعمال كما يذهب إلى أن الحكمة وممارستها لا يمكن أن تتم إلا فى حياة يسودها الهدوء والطمأنينة والأمان والسلام، وهذه لا تتحقق إلا فى ضوء الوحدة ونبذ الشقاق والخلاف والحروب.

أما فيما يتعلق بالتصور الثانى المتعلق بالشكل الموناركى لهذه الحكومة العالمية فان دانتى يبدأ أيضاً باساس فلسفى فيقول، «وحينما تنظم مجموعة من الأشياء من أجل غاية فإنها ترفع من بينها واحداً ينظم ويحكم الآخرين»[٢]، ويرى دانتى أن هذا متحقق فى الإنسان وفى تجمعاته المختلفة، ففى الإنسان يقوم العقل بدور الحاكم الذى يدير بقية القوى ويوجهها نحو تحقيق غاية معينة وهى السعادة، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأسرة والقرية، والمدينة، والمملكة.. ففى كل منها يقوم فرد واحد بدور الحاكم - وينتهى دانتى من مناقشة تلك بقوله «يجب أن يكون هناك فرد يوجه ويحكم، ويحسن تسميته باسم المونارك أو الامبراطور ومن ثم فيتضح أن الشكل الموناركى ضرورى لتحقيق رفاهية العالم»[٣].

---

(١) Dante: De Monarchia, translated by F. C. church, London 1878.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

إلا أن دانتى يشير أيضاً بروح توماوية إلى الله كحاكم أوحد للعالم بأكمله فهو يقول إن الإنسانية جزء من العالم، وأن ثمة كائنات أخرى كثيرة يذخر بها هذا العالم، وإذا كانت الإنسانية تتحد تحت حكم المونارك فمن الواضح أن الكائنات البشرية لا يمكن أن تتحد مع كائنات مخالفة لطبيعتها، مغاير لسماتها اللهم إلا تحت حاكم أعلى هو الله.

ويجب أن نضع فى ذهننا أن ما يقصده دانتى من إقامة حكومة موناركية عالمية لا يعنى أنه يحبذ حكومة الطغيان ذلك لأنه أكد مراراً وتكراراً على العدالة وعلى الحرية. يقول دانتى إن العدالة تتحقق بأكمل معانيها فى الحكومة العالمية التى يرأسها المونارك ذلك المونارك الذى يتعالى على الدوافع الشخصية، ويتسامى عن النزعات الإقليمية إلا أن دانتى يرى أنه لكى تتحقق العدالة فيجب أن يستند الحاكم إلى القانون، فالقانون وتطبيقه العادل صنو العدالة.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الحرية فهى تتحقق على أحسن صورة فى الحكومة الموناركية العالمية، والحق أن دانتى اعتبر الحرية على أنها اعظم هبة وهبها الله للجنس البشرى، وأن هذه الحرية لا يمكن الوصول إليها فى ظل حكومة تعمل على إخضاع المحكومين وتوجيههم لكى يكونوا فى خدمة الحاكم، إن دانتى يرى أن الدولة الخيرة تهدف إلى تحقيق الحرية، التى تضمن للأفراد أن يحيوا من أجل ذواتهم، كما يرى أن الحرية تتجلى بأعلى معانيها فى صورة الحكومة الموناركية العالمية حيث يكون المونارك خادماً للجميع لا خادم اقليم معين أو أمة متميزة أو دولة محددة.

إلا أن دانتى يعترف -رغم حماسه الشديد للحكومة العالمية الموناركية - بأن هناك عدة عوامل تتصل بالعادات والتقاليد والعرف واللغة والثقافة تفرق دائماً بين الأمم والشعوب وتمايز بينها، ومن ثم فعلى الحاكم أن ينظم شئون الحكم فى كل منها بقوانين نوعية تصلح لكل منها، يقول دانتى، لأن الدول والأمم تتمايز فيما بينها، فإنه يجب أن توجد

قوانين متفاوتة لهذه الدول والأمم[1]. أما ما يخص الإنسانية عموماً فيجب اخضاعه لقانون كلى عام وسلطة واحدة هى سلطة المونارك.

أما السؤال الثانى الذى وضعه دانتى واجاب عليه فهو: هل للشعب الرومانى الحق فى حكم العالم؟ لقد تسامى دانتى عن الوحدة القومية الإيطالية حينما نادى بأن الشعب الرومانى هو أنبل شعب، وهو من ثم انسب شعب اختاره الله ليحكم العالم.

لاحظ دانتى أن ما سجله الشعب الرومانى من انتصارات يدعو إلى الفخر، وأنه يشبه المعجزات، وأن تلك المعجزات التى قادته إلى تلك الإنتصارات إنما هى دليل على تأييد الله له، وإعطائه الحق فى حكم العالم.

وعلى الرغم من أن دانتى كان ارثوذكسياً إلا أنه لم يظهر شيئاً من العداء تجاه العلمانيين بل أنه اشار إلى أن المونارك يمكن أن يكون من بين هؤلاء العلمانيين وهنا يظهر اتجاهه العدائى للبابوية ورجال الكنيسة.

يقول دانتى وبوقوع العالم كله تحت حكم الرومان يجعل الشعب الرومانى مضطراً لأن يتخلى عن اهتماماته الخاصة وعن أنانيته القومية وعن حدوده الإقليمية وبذلك يكون دانتى قد تأرجح بين دعوته لاحياء القومية الإيطالية وبين دعوته لإقامة الحكومة العالمية الموناركية.

إلتمس دانتى العون من التاريخ فى سبيل بيان أحقية الشعب الرومانى فى حكم العالم، فذكر أن البابليين والأشوريين والفرس والمصريين قد فشلوا فى أن يحكموا العالم بأسره كما أن الأسكندر الأكبر قد اقترب من تحقيق هذا الحلم (حكم العالم بأسره) ولكن الرومان وحدهم هم الذين فلحوا فى إقامة الامبراطورية الرومانية العالمية وأن هذا قد تم بفضل الله.

تحرر دانتى من قوميته الإيطالية فى سبيل تحقيق حكومة عالمية، يقول دانتى أن العالم كله موطنى، كما أن البحر كله موطن الأسماك، وذلك

---

(١) Ibid.

على الرغم من اصراره - كايطالى - من أن تكون روما هى عاصمة الحكومة الموناركية العالمية، وأن تكون اللغة الإيطالية التى أسهم فى تدعيمها هى لغة الأدب والفلسفة واللاهوت والثقافة فى ايطاليا وكان يأمل أن يتم السلام فى ايطاليا بفضل تلك الحكومة العالمية ذلك السلام الذى لم يتحقق لها لفترات طويلة تحطمت فيها معظم المدن الإيطالية بواسطة الحرب.

والسؤال الثالث والأخير الذى أثاره دانتى فى كتابه «فى الموناركية» هو: هل تستمد سلطة لامبراطور من الله مباشرة، أو من القساوسة أو الاساقفة وعلى رأسهم البابا ؟ يجيب دانتى على هذا السؤال بقوله: تركب الإنسان من طبيعتين متمايزتين فهو ذو طبيعة مزدوجة، وكل طبيعة من هاتين الطبيعتين تهدف إلى تحقيق غاية معينة: الجسم يهدف إلى تحقيق السعادة فى الحياة الأرضية والروح تهدف إلى تحقيق السعادة فى الحياة السماوية، وفى حين يكون العقل وتكون الفلسفة وتلقى دروسها وسائلنا الوحيدة فى بلوغ السعادة الأرضية، فان القلب والإيمان ودروس اللاهوت تكون وسائلنا فى بلوغ السعادة الأبدية، وبين أن حقائق الفلسفة تتم عن طريق العقل وكتابات الفلاسفة، أما الحقائق المتعالية للاهوت فلا تتبدى لنا إلا من خلال الكتاب المقدس، ولقد إستنتج دانتى من هذا النتيجة التالية:

«يحتاج الإنسان إلى مرشدين اثنين فى حياته، طالما أنه يبحث عن تحقيق غايتين؛ المرشد الأول هو البابا الأعظم الذى يقود الإنسان نحو الحياة الأبدية التى تتفق وتعليمات الإنجيل، والثانى هو الامبراطور الذى يقود الإنسان نحو السعادة الأرضية التى تتفق وتعاليم الفلسفة».

ومعنى هذا النص أن سلطة الإمبراطور مستقلة عن سلطة رجال الكنيسة وعلى رأسهم البابا ، وأن طريق الحياة الأبدية مختلف فى الوسائل والغايات عن طريق الحياة الأبدية، وأن السلطة الأرضية المتمثلة فى الامبراطور ليست خاضعة بالمرة للسلطة الكنسية، كما ذهب إلى ذلك جون أوف سالسبورى وغيره من مفكرى العصور الوسطى.

ويستمر دانتى فى مناقشته تلك المعادية للبابوية فيقرر أن الامبراطورية الرومانية كانت من القوة والسلطة والسلطان قبل ظهور الكنيسة ذاتها ، وأن هذا يعنى أن الكنيسة لا يمكن أن تكون فى ذاتها سبب قوة وازدهار الامبراطورية، إن سلطة الإمبراطورية لا تنبع من البابا أو قساوسته أو اساقفته، إنها تنبع مباشرة من السلطة الإلهية العليا دون أى توسط وبدون أى وساطة.

لم يقنع إنسان العصر الذى عاش فيه دانتى بأن تكون هناك سلطة مطلقة للبابا وسلطة مطلقة أخرى للامبراطور بدون وجود أى وحدة تجمعهما معاً. ومن هنا فإننا نجد دانتى يحاول توحيد هاتين السلطتين فى سلطة واحدة عليا ، ورأى أن هذه السلطة الواحدة العليا إنما تتمثل فى الله، الله هو جماع السلطة الدينية والدنيوية معاً. هو مانح البابا والامبراطور سلطتيهما .

إن التصور الكنسى للدولة فى العصر الوسيط إتجه فى محورين: المحور الأول يمثله أوغسطين وآباء الكنيسة الذين ذهبوا إلى أن الدولة تمثل المدينة الأرضية مبدأ الشرور والآثام التى لن تخلص إلا بالعناية الإلهية، والمحور الثانى يمثله توما الأكوينى الذى أمتزج رأيه بالفكر الأرسطى، والذى قرر على عكس أوغسطين أن الدولة تعبير طبيعى للدوافع الإجتماعية للإنسان باعتباره حيواناً اجتماعياً وسياسياً.

أما دانتى فلقد كان أول مفكر فى العصر الوسيط يمزج بين الفكر الأوغسطينى والفكر التوماوى فى تركيب جديد خالف فيه الفكر الأوغسطينى والتماوى معاً؛ فلقد آمن دانتى بأن الإنسان حيوان اجتماعى بالطبع، وهو يجتمع بالآخرين مكوناً للعديد من التنظيمات السياسية والاجتماعية (وهذه نظرة توماوية أرسطية) والعلاج - يقول دانتى هو تأسيس الحكومة العالمية، ففى مثل هذه الحكومة الأخيرة ينعم الإنسان بالسعادة الأرضية وبالسلام والعدالة وبالحرية.

رأى دانتى أن سلطة الحاكم الموناركى تستمد من الله بدون أى وساطة من كاهن أو قسيس أو اسقف أو بابا، وبهذا لم تعد الدولة فى عرف دانتى خاضعة للكنيسة ولا لرجالها بل أصبحت الحياة السياسية تهدف إلى تحقيق غايات دينية، لقد اصبحت الدولة عند دانتى صنوا للكنيسة مساوية لها متكافئة معها، ولم تعد بأى حال من الأحوال تابعة لها، وبذلك حطم دانتى نظام التدرج الذى اتبعه كثير من مفكرى العصر الوسيط الذين كانوا يضعون الله فى قمة الوجود يليه البابا ثم يليه الامبراطور وكلاهما تابع بنفس الدرجة للوجود الآلهى.

والواقع أن قيام دانتى بفصل الكنيسة عن الدولة واعتبار كل منهما كنسق مغلق مستقل عن الآخر، إنما كان يهدف منه إلى التقليل من سلطة الكنيسة، ولقد نتج عن الفصل بين الكنيسة والدولة فصل آخر بين اللاهوت والفلسفة؛ واللاهوت وسيلة الوصول إلى السعادة الأبدية، والفلسفة وسيلة الوصول إلى السعادة الأرضية.

ونظراً لخطورة الأفكار التى وردت فى كتاب دانتى «فى الموناركية» فلقد أمر البابا جون الثانى والعشرين عام ١٣٢٩ باحراقه باعتباره بدعة ضالة تزعزع الإيمان كما أضيف إلى قائمة الكتب المحظورة عام ١٥٥٤ قبل أن يطبع فى بازل عام ١٥٥٩ وظل محظوراً مع ذلك حتى منتصف القرن الماضى عندما أضحت الأفكار الموجودة فيه ليست بذات خطر.

الفصل الرابع

الفكر السياسى فى عصر النهضة

أ - تقديم

ب - اتجاه ميكيافيللى السياسى

جـ - حركة الاصلاح الدينى عند لوثر وتأثيرها على النظرية السياسية

د - فلسفة السياسة عند بودان

أ - تقديم

تدل كلمة النهضة Renaissance على حركة البعث الجديد أو الأحياء، ومن ثم فهى تشير إلى تلك الروح النقدية التى ظهرت بالنسبة للفلسفة وللأدب ولجميع المعارف والفنون الكلاسيكية، ومحاولة البحث والاستقصاء والاعتماد على النفس والاهتمام بالأمور الدنيوية، بغية مزيد من التجديد والتغيير والابتكار. إلا أنه ينبغى أن نلاحظ أن هذا الاتجاه لم يتغير من كل شئ. فلقد ظلت بعض الاتجاهات القديمة كما هى، كما أن البعض الآخر أصابه قسط ضئيل من التغيير والتجديد. ويمكن تحديد عصر النهضة تاريخياً من النصف الأول من القرن الرابع عشر، إلى نهاية القرن السادس عشر. وكانت إيطاليا على وجه خاص رائدة أوربا فى هذا العصر.

وهناك عوامل كثيرة ساعدت على ظهور هذه الحركة، منها الحروب القبلية، وما أدت إليه من زيادة احتكاك أوربا بالشرق، وإيقاظ أدب خاص بكل لغة، فلقد ظهر فى إيطاليا مثلاً الأديب والمفكر دانتى يكتب بالإيطالية، ويتخذها آداة لأدبه وأفكاره، ومنها تشجيع حركة جمع المخطوطات ونسخها وتنقيحها والتعليق عليها، ومنها اختراع الطباعة فى نهاية القرن الخامس عشر، مما ساعد حركة الإنسانيين على الانتشار، ومنها الخطر الذى تقدم غرباً مع بداية القرن الخامس عشر مما أدى إلى هروب المفكرين إلى الغرب، وما فى ذلك من إثراء الفكر الغربى بوجه عام، إلى عوامل أخرى كثيرة مرتبطة بإيطاليا ذاتها من حيث نمو الوعى القومى فيها، وتأسيس الجمهوريات فى بعض مدنها، علاوة على أن إيطاليا كانت مركز الامبراطورية الرومانية بما لها من أمجاد وأفكار وخطرات.

ولعل من أهم نتائج حركة النهضة ما يلى:

١ - الهجوم على الدين والأخلاق وفصلهما عن مجال السياسة

والفكر الاجتماعي والاقتصادى والثقافى والعلمى، وتبدى هذا بوجه خاص عند مكيافيلى وبودان.

٢ - ساعدت حركة النهضة(*) على نمو الآداب القومية فى إيطاليا وأوربا، وقدمت أمثلة رفيعة من الذوق الأدبى، تسمو على تلك الخيالات التى سادت العصور الوسطى.

٣ - ساعدت حركة النهضة على تشكيل روح جديدة تمارس التجديد والابتكار فى سائر المجالات السياسية والأدبية والفنية والعلمية، والاقتصادية..الخ.

٤ - تميز هذا العصر بظهور وتفجر حركة الإصلاح الدينى على يد لوثر وميلانشون وزونجلى وكالفن وما نجم عن هذه الحركة من ظهور البروتستانتية كطائفة منشقة عن طائفة الكاثوليك الرومان.

٥ - زودت حركة النهضة الثقافة الإنسانية بمفاهيم جديدة للحياة وللعالم، ووجهت الناس إلى أن هذه الحياة يمكن أن نحياها فى ذاتها، وأن على الإنسان ألا يحتقر مباهج الحياة ويضحى بها فى سبيل سعادة لا نعلم عنها شيئاً فى عالم آخر.

وسوف نعرض هنا للفلسفات السياسية عند مكيافيللى ثم لحركة الإصلاح الدينى عند لوثر ثم لفلسفة السياسة عند جان بودان.

(*) يمكن للقارئ أن يرجع إلى المراجع التالية للإحاطة بعصر النهضة إجمالاً والقرن ١٦ على وجه خاص: كتاب Allen; J. W عن Political thought in the sixteenth century (London 1928) وكتاب Sellery, G. C عن The Renaissance its nature and origins (Madison Wes; 1950) وكتاب Hearnshaw, F. J. G. عن The social and political of some great thinkers of Reaissance and the reformation (London 1925) وكتاب Chabod, F عن Machiavelli and the Renaissance (Cambridge, 1950)

ب - اتجاه مكيافيللى السياسى

عاصر مكيافيللى* الفساد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى الذى تعرضت له إيطاليا، وتمزق قلبه لحالة التفتت والإنقسام والتشتت التى سادت بلاده فى ذلك الحين، فراح يدعوا إلى الوحدة الوطنية، متخذاً من القوة السافرة، والوسائل اللاأخلاقية، والذرائع اللادينية، أدوات لتحقيق هذه الوحدة.

وهو يعتبر أيضاً من المفكرين السياسيين الذين استطاعوا أن يدركوا تمام الإدراك خط سير التطور السياسى فى جميع أنحاء أوربا خلال النصف الأخير من القرن الخامس عشر والثلث الأول من القرن السادس عشر، ولقد أدرك أن النظم التى كانت سائدة فى أوربا كانت عقيمة، إما لضعف النظام نفسه، وإما لعدم الاستئثار بالسلطة بواسطة الحكام لضعف شخصيتهم، وإما لتدخل بعض الاتجاهات الأخلاقية والدينية فى مسار سياسة الدول.

ولذلك فلقد اعتقد مكيافيللى «بأن إيطاليا لن تتوحد إلا على يد حكومة موناركية، أى حكومة فرد واحد، يتميز بالقوة والجبروت والدهاء، ولذا فلقد أيد النظام الموناركى على أى نظام آخر»[1].

لقد رأى مكيافيللى أن «الإنسان واحد فى كل زمان ومكان، وأنه تأثر فى الماضى، ويتأثر فى الحاضر، وسوف يظل يتأثر فى المستقبل بنفس البواعث والدوافع، وأنه تعود على حل المشاكل بنفس الوسائل، وأنه بطبيعته أنانى، حقود، خداع، جبان لا تستثيره إلا منافعه، ولا تحركه إلا مصالحه. ولذا كان على الحاكم أن يقمع تلك النواحى فى نفوس

---

* ميكافيللى: أديب ومفكر وسياسى إيطالى ولد فى فلورنسا وعاش ما بين عامى ١٤٦٩ - ١٥٢٧، وضع الكثير من الأشعار والروايات والأغانى أهم مؤلف له هو كتاب «الأمير».

(١) Maxey: political philosophies, p. 132.

الناس، وأن يجعل من نفسه شخصاً مهاباً مثيراً لخوف رعاياه مستشيراً ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى استشارة إنسان»[1].

وتصوير الإنسان على هذا النحو الذى صوره عليه مكيافيللى، هو نفس التصوير الذى سنجده عند هوبز فيما بعد؛ إذ أن هوبز صور الحالة الطبيعية للإنسان على أنها حالة طمع وأنانية وكبرياء.

لقد شعر مكيافيللى بأن فساد السياسة، وتدهور العمل السياسى إنما يرجعان بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة، وإلى الضغط المستمر الذى تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجريات الأمور السياسية، لذا نجده يقصى الأخلاق والدين من دائرة السياسة، ويرى أن النسق السياسى لابد وأن يقوم على الحقيقتين التاليتين:

١ - الحقيقة الأولى استمدها من الفكر السياسى الإغريقى، وهى تقرر أن الدولة أسمى صورة من صور التجمعات الإنسانية وهى من ثم تعلو على أى فرد وعلى أى تجمع، مادامت قادرة على تحقيق رفاهية أفرادها وحمايتهم.

٢ - الحقيقة الثانية تقرر أن اهتمام الذات بشئ أو بآخر، خصوصاً المادى منها، هو العامل الرئيسى فى البواعث السياسية، وبالتالى فان مهنة السياسة فن يخضع لحساب دقيق للاهتمامات الإنسانية فى أى صوب، وهو يرتكز على الاستعمال الذكى لأمر الوسائل العملية فى مقابلة الصعاب التى قد تعوق الاهتمامات[2].

ولقد أكد مكيافيللى بقوة ضرورة تطبيق هاتين الحقيقتين بدون ما أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية، أو الأسس الدينية، أو حتى المعارف الحقيقية.

---

(١) Dunning: political theories Book 1 p. 304.

(٢) Maxey: political philosophies, p. 130.

يقول داننج «لقد فصل مكيافيللى علم السياسة عن علم الأخلاق، فلم يؤمن بأن السياسة تتشكل من مذهب أخلاقى، ولا تصب ذاتها فى دائرة القيم الأخلاقية، بل رأى على العكس من ذلك أن الأخلاق تتشكل طبقاً للسياسة»[1] كذلك فصل بين السياسة كعلم وبين الدين، وبذلك يبعد مكيافيللى عن دائرة السياسة كل نفوذ لاهوتى أو كنسى.

ليس ثمة وسط عند مكيافيللى، فالدولة أما أن تقوم على أسس أخلاقية ودينية وإما أن لا تقوم عليها، فتتجه نحو الحكم على السلوك الإنسانى بما فيه السلوك السياسى وفقاً لمبادئ السلوك الإنسانى البحت، ولقد أكد مكيافيللى الطريق الثانى[2]. بل إن مكيافيللى يقرر أن الدولة التى تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار، الدولة عنده لا تعرف الأخلاق، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللاأخلاق، فهذا لا يهم الدولة فى قليل أو كثير[3] أننا فى دائرة السياسة وشئون الحكم لا نعرف إلا مبدأ واحداً أو معياراً وحيداً نحكم فيه على العقل وهذا المبدأ وذلك المعيار هو النتائج التى يحققها الفعل. فإذا كانت النتائج مفيدة، كان الفعل صائباً. وإذا كانت غير مفيدة كان الفعل خاطئاً[4]. فليس ثمة ما يدعو للعجب إذن إذا سمعنا أن رجال الدين والأخلاق قد هاجموا مكيافيللى.

لقد كان مكيافيللى رجل دولة، وليس رجل أخلاق أو رجل دين، كانت بغيته توحيد إيطاليا الممزقة بالقوة والعنف، ورأى أن هذه الوحدة لا يمكن أن تقوم بدون القضاء على الفساد الأخلاقى والدينى الذى ذاع فى إيطاليا فى ذلك الحين فهاجم الأخلاق، وكل ضروب التقوى الخادعة، وقرر

---

(١) Ibid. p. 31.

(٢) Maxey: political philosophies, p. 130.

(٣) Ibid. p. 131.

(٤) Ibid. p. 132.

أن مسائل الدولة ومشاكلها لا يمكن أن تخضع لقيم جوفاء، أو تدور فى محراب اللاهوت اللاواعى أو أن تصطبغ بألوان الطقوس الشاحبة.

ولعل أهم مؤلفات مكيافيللى السياسية على الاطلاق هو كتابه «الأمير» الذى وضعه عام ١٥١٥ وهو يعالج فى هذا الكتاب الحكومة الموناركية، وأساليب الحكم، والوسائل التى تؤدى إلى قوة الدولة، والسياسة العامة التى تستطيع أن تحقق بها مآربها، والأخطاء التى تؤدى إلى انحلالها وتدهورها، وتكاد التدابير السياسية والعسكرية تكون أهم عناصر هذا الكتاب، يقول Maxey «إن كتاب الأمير عملى ينشر فن الحكم الناجح»[١]. ويقول داننج «لقد اعطانا مكيافيللى فى هذا الكتاب فلسفة عن فن الحكم ووسائله أكثر من إعطائه لنا نظرية عن الدولة»[٢]. ويفصل هذه التدابير السياسية والعسكرية فصلاً تاماً عن الاعتبارات الدينية والأخلاقية كما بينا.

أما الأمير الذى يتحدث عنه مكيافيللى فهو تجسيد كامل للفكر الذكى الثاقب الذى يستغل فضائله ورذائله على حد سواء وهو لا يزيد إلا قليلاً عن الصورة المتخيلة للطاغية الإيطالى فى بدايات القرن السادس عشر، يقول مكيافيللى فى كتابه الأمير «أننى اعتقد تماماً أن كل إنسان سوف يوافقنى على أنه من خير الأمير أن يستغل من الصفات ما يشاء فى سبيل رفعته، غير ناظر إلى قيمة أخلاقية أو دينية، فهناك من الفضائل ما قد تؤدى إلى تدهوره وإنهيار حكمه، كما أن هناك من اللافضائل ما قد يؤدى إلى إزدهاره ورفعته»[٣].

وإذا كان من المستحسن أن يكون الأمير خيراً، إلا أنه لابد وأن يكون

---

(١) Ibid. p.129.

(٢) Dunning: political theories Book 1 p. 293.

(٣) Machiaveili: The prince (everyman's Library 1908) P. 113.

مستعداً لكى يؤكد سلطته أن يلقى الجانب الخير فى أى لحظة، وأن يستخدمه أو يلغيه طبقاً للظروف[١].

إن على الأمير أن يكون كريماً وبخيلاً حسب الحالة، قاسياً وحليماً تبعاً للظروف ولكن إذا ما تساءلنا أخير للأمير أن يكون محبوباً أو مرهوب الجانب، فإن الإجابة قد تكون أن يكون كلاهما معا، ولكن لما كان من الصعب على الفرد الواحد أن يكون محبوباً ومرهوب الجانب معاً فإنه يستحسن أن يكون مرهوب الجانب[٢].

وليس من الضرورى للأمير أن يكون حاصلاً على كل الصفات الحميدة، بل يكفيه فقط أن يتظاهر بأنه حاصل عليها.. إنه لمن المفيد أن يبدو الأمير شاكراً، ومؤمناً، ومتديناً، وصاحب نزعة إنسانية، ولكن يجب أن يضع فى ذهنه فى نفس الوقت أن لديه المعرفة والقدرة على أن يتحول فى الاتجاه المضاد فى أي ظرف وأى وقت.

إن الدولة الناجحة يجب أن يؤسسها رجل واحد هو ذلك الذى وصفناه آنفاً. وحينما تصبح الدولة فاسدة فلن تستطيع أبداً إصلاح ذاتها، ولكن يجب أن يتولى قيادتها مشرع واحد يستطيع أن يعيدها إلى المبادئ الصحيحة، ومن الناحية العملية ليس ثمة حد لما يستطيع رجل الدولة أن يعمله، بشرط أن يفهم قواعد فنه ففى وسعه أن يحطم دولاً قديمة ويقيم دولاً جديدة، وأن يغير اشكال الحكم وينقل ما يشاء ويعدل ما يشاء.

لقد كان مكيافيللى رجل دولة ومن ثم فلقد ذهب فى كتابه الأمير إلى أنه بالرغم من أن الأمير يفكر على وجه خاص فى محاولة خلق وحدة جديدة ونظام محدث فى ايطاليا الممزقة إلا أنه قد يعمل ضد الدين والأخلاقيات وذلك لكى يشيد سيادة إجرائية مطلقة تكون هى الغاية القصوى للدولة أو حتى الوسيلة القصوى لغايتها فى الوحدة والنظام[٣].

---

(١) Dunning: political theories Book 1 p. 298.

(٢) Machiavelli: The prince p. 135.

(٣) Ibid. pp. 141 - 143.

والحق أن الفكر السياسى عند مكيافيللى يعتمد على التجربة التى اكتسبها نتيجة مجال واسع من المشاهدة السياسية، ومجال أوسع من الاطلاع على التاريخ السياسى، لكنه لم يكوّن من تجاربه، ولا من مجالات اطلاعه على الشئون السياسية والتاريخ السياسى أى مذهب أو نسق سياسى، لقد صب مكيافيللى كل اهتمامه على السياسة وفنونها وعلى فن الحرب، وأساليب الحكم العملية ولهذا فقد طغى الطابع العملى عنده على العمق الفلسفى.

ولقد خلق مكيافيللى أكثر من أى مفكر سياسى آخر المعنى الذى ارتبط بالدولة فى الاستعمال الحديث «ذلك المعنى الذى ذاع وانتشر فى غالبية البلاد وبغالبية اللغات، وهو المعنى الذى صاغه فى العبارة التى التصقت به وهى، أن الغاية تبرر الوسيلة وأن الضرورة لا تعرف القانون»*.

* لا يكاد يوجد مؤلف فى فلسفة السياسة أو فى علم السياسة الا وتعرض لدراسة مكيافيللى وفلسفته السياسية بالشرح والتعليق أهمها:

1 - Burmham, J.: The Machiavellians, New Yourk, 1943.

2 - Butterfierd; H.: The Stae - Craft of Machiavellie, London, 1940.

جـ - حركة الاصلاح الدينى وتأثيرها على النظرية السياسية

تأثرت النظرية السياسية، والفكر الفلسفى السياسى الذى شاهد القرن السادس عشر، مثله مثل أى فكر آخر بحركة الإصلاح البروتستانتى ويرى داننج أن حركة الإصلاح الدينى أخذت طابعاً ثيولوجيا أول الأمر، ولكن سرعان ما أثرت فى الفكر والفلسفة والسياسة على حد سواء، ولقد اهتمت هذه الحركة بعلاقة الإنسان بالله، وبالطرق والوسائل التى تمكن الإنسان من الوصول إلى السعادة الأبدية فى العالم الآخر[1].

رفض المصلحون الدينيون أن تكون الكنيسة هى وحدها وسيلة الوصول إلى السعادة الأبدية، خصوصاً بعد ما تفشى من روح الفساد فى أوصالها، وما تغلغل فى كيانها من انحدار وتدهور وما ساد اركانها من بدع وخرافات، وبالفعل فقد اتجه رجال الكنيسة نحو الاهتمام باقتناء الأراضى والممتلكات، فبدت عليهم مظاهر الثراء الفاحش، وعملوا ما وسعتهم الحيلة على ابتكار ضلالات توصلهم إلى غنى أكبر وثراء أضخم، وكان آخر ما توصلوا إليه من بدع وخرافات هو إعلانهم أنهم يمثلون الله على الأرض، وأنهم مصدر غفران الذنوب، فكانوا يوفدون هنا وهناك من يبيعون صكوك الغفران وقد بدا للكثيرين من المخلصين أن تضحية السيد المسيح على الصليب أصبحت تستخدم وكأنها سلعة من السلع تباع وتشترى.

لم تكن البابوية وحدها ومركزها روما هى مصدر كل هذا الضلال، وإنما استشرت روح الفساد لكى تعم رجال الكنيسة فى كل مكان فعاشوا عيشة ملوك وأمراء واستبدوا بالرأى والمشورة ومنعوا الناس من محاولة فهم وتفسير الانجيل، فاستحوذوا على الدين كله بعد أن استحوذوا على الكثير من ممتلكات الدنيا.

كانت صكوك الغفران بمثابة البديل عن الكفارة التى يتوسل بها

---

(١) Dunning: A history of political theories vol ii, p. 1.

الإنسان للتكفير عن ذنوبه فى هذه الدنيا، فهى لم تكن بالتى ترفع أوزار الذنوب، وتزيل إثم الخطيئة ولكن هذا المعنى كان أبعد ما يكون عن الوضوح فى أذهان أولئك الذين يشترونها، إذ أنهم كانوا يظنون أنهم يشترون خلاصاً من العقوبة فى الآخرة، وقد كان هذا الاجراء قريباً من الكفر فى نظر رجال حركة الإصلاح البروتستانتية، إذ أنهم كانوا يرون بأنه لا يمكن إحلال المرء من ذنبه إلا بمشيئة الله التى تنجلى عليه بكيفية يشعر معها بإحساس التخلص من ذنوبه والتيقن من نجاته، ومن المؤكد إن إحساساً كهذا لا يمكن أن ينجم عن شراء هذه القصاصة من الورق التى تسمى بصك الغفران.

ومن هنا قامت حركة الإصلاح الدينى التى سميت بالحركة البروتستانتية، وكلمة البروتستانتية ذاتها تعنى شيئنين: أنها تعنى الاحتجاج Protest-ing ضد فكرة معينة، وقد ظهر استخدام هذه الكلمة لأول مرة بهذا المعنى عام ١٥٢٩ حينما (احتج) جماعة من الزعماء الجرمان ضد المرسوم الامبراطورى الذى كان يعارض التغييرات الدينية، والذى أمر بالتسامح إزاء القداس الكاثوليكى The catholic Mass فى كل إجزاء الامبراطورية، والمعنى الثانى هو الاشهاد The protestation على عقيدة أو إيمان، فمن واجب البروتستانتى أن يشهد الناس على إيمانه.

ويعرف البروتستانتى الآن بأنه ذلك الشخص الذى يتبع أحد الكنائس التى تؤسس عقيدتها على مبادئ الإصلاح الدينى، وتنبع أهم المعتقدات والاتجاهات البروتستانتية من الحركة الكبرى التى بدأت عندما قام مارتن لوثر بتعليق نظرياته الخمس والتسعين على باب كاتدرائية فيبترنج عام ١٥١٧ ووضح منها أن الناس جميعاً سواسية فى الأمور المتعلقة باللاهوت «وأن كل إنسان على ظهر الأرض مسئول عن انقاذ روحه، له من كلمة الرب المسطرة فى الكتاب المقدس ما يساعده على ذلك، ومن واجب المسيحى أن ينشد الحقيقة وسبل الخلاص فى هذا الكتاب».

وجد لوثر أن الأنسان يبرأ من الإثم (بالإيمان وحده) دون توسط من بابا

أو غيره، ومن ثم أكد على ضرورة الصلة المباشرة بين الإنسان والرب حتى قيل أن كل بروتستانتى يحمل انجيله فى يده هو البابا بنفسه ولنفسه.

هل الغفران الالهى أمر مباشر بين العبد والرب أم أنه يتطلب وساطه من الكنيسة ورجالها؟ هذا هو السؤال الهام الذى بدأت منه حركة الإصلاح الدينى واجابت عليه بكل وضوح قائلة: إنه ليس من حق الكنيسة أن تمنح أو أن تمنع الغفران الالهى للناس، فكل إنسان هو معيار إيمانه، وعليه وحده أن يتوجه نحو الخلاص، ومن ثم فليس الانجيل حكراً على الكنيسة ورجالها، إنه ملك للجميع.

وحينما كتب لحركة الإصلاح الدينى النجاح وانتشرت فى أربا كلها وفى غيرها من القارات أمعن الاباطرة والأمراء والملوك والحكام لا فى عدم دفع الإتاوات المقررة للكنيسة ولكن فى الاستيلاء على ممتلكات الكنيسة وسلبها إختصاصاتها الواحدة تلو الأخرى، كما رفضت معظم الكنائس الأوربية دفع الاتاوات بها إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، وقد مهد هذا لانفصال الكنائس عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وأصبح البابا لا تنفذ كلمته إلا فى روما أو يكاد، فضعفت السلطة الكنسية، وتفتت قواها، وتقوضت أركانها، فى مقابل هذا بدت السلطة الدنيوية فى الازدهار والتقدم، فتملكت وسيطرت وتحكمت، وأصبح الأمر كله فى يد الحاكم الدنيوى، وسوف نحاول هنا أن نعرض لمسار الحركة البروتستانتية كما جاءت عند مارتن لوثر زعيم هذه الحركة وباعثها.

لكننا يجب أن نقرر منذ البداية أنه كان لهذه الحركة أتباعاً فى مناطق كثيرة من أوربا، نذكر منهم ميلانشسون تلميذ لوثر وزونجلى قائد الحركة فى سويسرا، وكالفن الذى ذاعت آراؤه فى جنيف وأمريكا الشمالية وأوربا[1].

---

(١) انظر تفاصيل ذلك فى كتابنا «الفكر السياسى الغربى» دار المعرفة الجامعية ١٩٩٣ ص ص ١٩٢ - ٢٠١.

مارتن لوثر

ولد مارتن لوثر فى العاشر من نوفمبر عام ١٤٨٣م فى بلدة ايسلبن Eisleben باقليم سكسونيا Saxony لأب يعمل فى مناجم الفحم، كان طفلاً ذكياً يهوى الذهاب إلى المدرسة، ويحرص عليها «على الرغم من أنه كان يضرب بالعصا خمس عشرة مرة فى يوم واحد دون ما ذنب جناه» وفي عام ١٥٠١م انخرط فى سلك الرهبنة الأوغسطينية وأصبح راهباً فى طائفة من طوائف الأدغسطينين المنصلحين Reformed Augustinians ولعل تحوله المفاجئ هذا من دراسة القانون إلى الانخراط فى سلك الرهبنة كان راجعاً إلى الحادثة التى وقعت له أثناء سيره فى شارع مترب بالقرية الألمانية شتوتر هايم إذ هبت فجأة عاصفة رعدية طرحته أرضاً، وبينما كان يجاهد محاولاً النهوض صرخ من فرط رعبه «سانت أنا ساعدينى وسأصبح راهباً».

لم يكن مارتن شاعراً بأنه سوف يأتى اليوم الذى سيهاجم فيه الرهبنة وينبذها، ويتحول فيه هذا الكاثوليكى الورع إلى مقاوم عنيد يحطم بنيان الكنيسة الكاثوليكية فى أعماقها، ورائد من رواد الحركة البروتستانتية* التى قسمت أوربا إلى معسكرين لا سبيل إلى اللقاء بينهما**.

---

* ازداد انتشار البروتستانتية فى العالم زيادات كبيرة مع مرور الأيام ويمكن الرجوع إلى الاحصائية التقديرية لعدد البروتستانتين فى العالم عام ١٩٧٣ لمعرفة مدى أنتشارها.
افريقيا ١٨٩٥٦٫٣٩٨، امريكا ٨١٦٥٥٫٢٨٢، آسيا ٢٨٣٧٫٥١٨، أوربا ١٢٦٣٣١٫٤٣٢، استراليا ٨٤٢٨٫٢٥٣.

** هناك دراسات توسعت فى حياة مارتن لوثر وأعماله نذكر منها دراسة Grisar, H. عن Martin Luther His life and work (st Louis 1935) ودراسة Jacuqes Mari- tain عن Three thinkers, Luther, Descrates and Rouseau (New York 1929) ودراسة Toland, H. عن A life of Martin Luther (New York 1905) ودراسة Smith عن The life and letter of Martin Luther (Boston - New York 1911) وأخيراً الدراسة المستفيضة التى قدمها Plass, Ewald فى ثلاثة مجلدات وعنوانها What luther says (St. Louis 1959).

رشح مارتن لوثر عام ١٥٠٧ لكى يصبح قسيساً، وبدأ يركز على دراسة اللاهوت، وحصل عام ١٥١٢م على شهادة الدكتوراة من جامعة فيتبرج وعين فى نفس العام استاذاً بها.

حاول لوثر أن يحيا حياة خيرة ولكنه كان يشعر رغم ذلك بأنه غارق فى الخطايا، وسبب له شعوره هذا تعاسة لا حد لها وعندما كان مستغرقاً ذات يوم فى التفكير فى رسالة القديس بولس إلى الرومانيين شدت انتباهه وتفكيره أحد الفقرات التى تقول: «إن الأبرار يعيشون بالإيمان» وفسر مارتن هذه الفقرة على أنه إذا آمن الإنسان إيماناً كافياً بالرب، فإن الرب قد ينزل عليه رحمته ومن ثم فقد يذهب إلى الجنة.

اطلق لوثر على تفسيره هذا اسم «الخلاص عن طريق الإيمان» كان يعنى أن الإيمان وحده هو الفيصل ولكن لم يخطر على باله على الاطلاق أن عقيدته تلك قد تتعارض مع تعاليم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية.

وبالفعل فلقد حلت الأزمة الكبيرة فى عام ١٥٧١م عندما هاجم لوثر عملية بيع صكوك الغفران التى كان يقوم بها فى إقليم سكونيا فى ذلك الوقت أحد الرهبان الدومنيك Dominican واسمه تتزل Tetzel فى مقابل مبالغ كبيرة من المال يحصل عليها من الفقراء، رأى لوثر أن هذا العمل كريه ولا يرتبط بالدين وأنه ابتزاز لأموال الناس دون وجه حق، فقام فى شهر اكتوبر عام ١٥١٧م عشية عيد جميع القديسين بتعليق ابحاثه الخمسة والتسعين المشهورة على باب كنيسة الجامعة فى مدينة فيتبرج بغية مناقشتها وقد أدان لوثر فى ابحاثه تلك عملية بيع صكوك الغفران، وأحدثت إدانته تلك ضجة كبرى بلغ من ضخامتها أن اضطر البابا إلى التدخل، وحينئذ أعلن لوثر على الملأ انكاره للقوة الروحية للبابا واعقب ذلك أيضاً انكاره للمجتمع الكنيسى معلناً أن الكتاب المقدس هو المرجع الوحيد.

طالب البابا أن يعترف لوثر علانية بخطئه وأن يسحب ملاحظاته

وانتقاداته فرفض لوثر، فاعتبره البابا زنديقاً منشقاً وتم حرمانه كنسياً، وفى عام ١٥٢١ استدعى لوثر للمثول فى مدينة فورمز أمام عاهل الامبراطورية الرومانية المقدسة لكى يجيب على تهمة الزندقة ومرة أخرى رفض لوثر وهو يواجه البابا والامبراطور الرومانى معه أن يغير آراءه وكان رده هو أنه يعلم أنه على حق، وأنه لا يمكن أن يخالف ضميره.

هرب لوثر من مدينة فورمز، وبسط حاكم سكسونيا عليه حمايته، وظل بقية حياته متباعداً عن الناس، يضع مؤلفاته فى اللاهوت، ويترجم الكتاب المقدس، ولكن الأفكار التى أطلقها فى المانيا كانت من القوة بحيث استحال وقفها، وسرعان ما انبرى العلماء والمعلمون لمهاجمة تعاليم الكنيسة وسلطة البابا وقد وجدوا تأييداً واسعاً من أولئك الأمراء الذين رأوها فرصته سانحة للتحلل من الإتاوات التى يؤدونها للبابا، ولتيسير الأمور فى كنائسهم وفق ما يحبون. وحينما كان دعاة الإصلاح الدينى مؤيدين بمساندة الأمير الحاكم، كانت ثروة الكنيسة تذهب بهدوء إلى خزائن الدولة.

علّم لوثر أن الإنسان ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة، وأنه يستطيع أن يحصل على الغفران رأساً من الرب دون توسط أو وساطة، وأن وظيفة الأكليروس ليست إلا التبشير بالمسيح ومملكة الرب والخلاص، واستبعد تعاليم الرهبنة والحج وغيرها من العادات الكاثوليكية مثل قداس الموتى وان يكون رجل الأكليروس اعزب، وقد اعترفت ولايات كثيرة بأن الحق كان فى جانب لوثر، وأن الكنيسة كانت مخطئة وما لبثت تعاليم لوثر الدينية أن عمت ألمانيا، وعندما توفى مارتن لوثر عام ١٥٤٦ فى مسقط رأسه كانت البروتستانتية قد سادت معظم بلدان أوربا.

ويعزى الفضل إلى لوثر فى قوله بفكرتين هامتين فى الحقل السياسى، الأول تمييزه النهائى والمطلق بين الاهتمامات والسلطات الدنيوية وبين الاهتمامات والسلطات الروحية، والثانية إن من واجب المسيحى الخضوع السلبى للنظام السياسى والاجتماعى.

أوضح لوثر فى رسالته إلى النبلاء المسيحيين الألمان أن الغرض الذى يهدف إليه هو ايقاظ الشعور القومى الألمانى ضد الشعور القومى الإيطالى وأنه ينتظر عون الحكومة الإلمانية لنجاح الحركة التى يدعو اليها، كما بين فى سبع وعشرين نقطة أن هذه الحركة يجب أن تتولاها القوة الدنيوية أو الحكومة المدنية، وبالتالى فيجب الغاء أى سلطة بابوية خارج نطاق الكنيسة الرومانية، كما ذهب لوثر إلى أن كل الأمور التى تتعلق بالأموال أو بالطبقات أو بالجوانب المادية عموماً يجب أن تكون من شأن الحكومة الدنيوية وحدها. أما فيما يتعلق بالعقيدة فان لوثر يرى أن كل المسيحيين سواء بسواء، وأن البابا والاساقفة والقساوسة ليسوا إلا مجرد موظفين يرتبون وينظمون الحياة السياسية، ولا يمتلكون أى استثناء خاص بربطهم بالنظام السياسى، وبهذا قضى لوثر على ما ساد بين رجال الكنيسة فى العصور الوسطى من إمكانية تمتعهم بالثروات وبالقوة وبالتأثير السياسى.

أعطى لوثر الحكومة المدنية طبيعة الهية، ورأى أن الحكومة المدنية التى تستمد سلطتها على النحو الذى قرره من الله ضرورة، لأن الأغلبية العظمى من الانسانية ليسوا مسيحيين، كما قرر أن رائد المسيحى هو الانجيل، وأن هذا الانجيل كاف وحده دون الكنيسة ورجالها، أما غير المسيحيين فيلزمهم رائد آخر هو الحاكم المدنى الذى يسعى إلى تحقيق السلام والنظام، ويعود لوثر مرة أخرى فيقرر أن الانجيل يحث المسيحى على الخضوع للحكومة المدنية، وأن من واجب المسيحى أن يطيع الأمير ويدافع عنه حتى لو كان الأمير مخطئاً. وعلى هذا النحو يكون على الجميع تنفيذ أوامر الأمير سواء أكانوا مسيحيين أو غير مسيحيين؛ فعلى الشعب بأسره واجب الطاعة، ومن ثم فلقد عارض مارتن لوثر الثورة التى قام بها الفلاحون لخروجها عن واجب الطاعة الذى قرره.

د - فلسفة السياسة عند بودان*

ترجع مكانة بودان كمفكر سياسى إلى مؤلفيه الرئيسيين «منهج فى الفهم الميسر للتاريخ» - الذى وضعه عام ١٥٦٦ و«ستة كتب عن الدولة» الذى وضعه عام ١٥٧٦ الكتاب الأول يركز فيه بودان على تفسير وبيان مغزى التاريخ، والكتاب الثانى يركز على بيان طبيعة الدولة، وبودان حين يهتم بدراسة التاريخ، إنما يصب اهتمامه بالدرجة الأولى على التفسير أو التعليل العقلى للتاريخ لا على الحوادث وتعاقبها التاريخى.

والإنسان عند بودان يصنع حوادثه، ومن ثم فهو يصنع تاريخه على الرغم من تأثير بعض العوامل كالمناخ والأمطار والرياح والطبوغرافيا..الخ. على مجريات الحوادث التاريخية. من ثم استنتج بودان أن البيئة الطبيعية يكون لها تأثير على الإنسان وتاريخه وبالتالى على إتجاهه السياسى جزء هذا التاريخ وعلى هذا يكون بودان أول من قدم فلسفة التاريخ بالمعنى الحديث، فلقد أقصى من التاريخ تلك الضرورة اللامعقولة التى نادى الكثيرون بأنها العامل الحاسم فى مجريات الأمور التاريخية، كما أبعد عن دراساته ذلك القدر الأعمى الذى يوجه مصير الإنسان كما ظن غيره من المفكرين. واكتفى بدراسة التاريخ الإنسانى باعتباره علماً إنسانياً بحتاً، يمكن تناوله تناولاً عقلياً صرفاً، يبين علله وأسبابه الحقيقية، ويوضح مساره المعقول الغير مرتبط بالقدر الأهوج أو بالضرورة التحكمية العمياء. التاريخ عند بودان ليس تسلسلاً أعمى من حوادث متتالية لا رابط بينها ولا ضابط، ولكنه إنعكاس عقلى لحضارات وثقافات ونظم انسانية نمت وترعرعت ثم اضمحلت وماتت لعوامل إنسانية، ولبواعث تخضع لضرورات عقلية محكمة.

---

* جان بودان قانونى وسياسى فرنسى عاش ما بين ١٥٣٠ - ١٥٩٦ ميلادية.

كما أن مؤلف بودان «ست كتب عن الدولة» يعد كذلك أول مؤلف عن علم السياسة، بالمعنى الحديث أيضاً[1]. فلقد كانت اهتمامات بودان السياسية منصبة على التفسير العلمى للظواهر السياسية، وعلى محاولة إقامة نسق سياسى قائم على المعرفة العلمية وعلى مبادئها غير ناظر إلى قوة غيبية أو لاهوتية ولقد حاول بودان وضع مذهب فلسفى من أفكار سياسية، وترجع أهمية الكتاب إلى أنه اخرج فكرة السلطة ذات السيادة من معقل اللاهوت. والكتاب عبارة عن دفاع عن السياسة وعن الحكم الموناركى ضد الاحزاب ويشكل الإنتاج الفكرى الرئيسى لعدد من المفكرين المعتدلين الذين عرفوا باسم السياسيين والذين رأوا فى السلطة الملكية أساس الوحدة والنظام ولذلك بذلوا كل جهد لجعل الملك مركزاً للوحدة الوطنية يعلو بذلك فوق جميع المذاهب الدينية والأحزاب السياسية. وأهم ما يميز مذهب هذه الطائفة هو فكرة التسامح الدينية فهم على استعداد دائم للسماح بوجود أديان أخرى داخل دولة واحدة، إذا كان هدفهم هو الحفاظ على تماسك القومية الفرنسية حتى ولو ضاعت وحدة الدين. فكأن كتاب «ست كتب عن الدولة» يهدف إلى إقرار مبادئ النظام والوحدة التى يجب أن تقوم عليها دولة ذات سيادة.

لقد اعتقد بودان أنه يتبع فى التاريخ منهجاً جديداً يربط بين الفلسفة والتاريخ وهو كان يعتقد أن الفلسفة سوف تموت من الجمود إذا لم يبعث فيها التاريخ الحياة، وأن التاريخ سوف ينهار إذا اقتصرنا على دراسته وكأنه مجموعة من الحوادث الإنسانية الفرادى المتتالية التى لا يضبطها العقل، ولا تخضع بالتالى للتفسير أو التعليل ومن ثم لا يكون له مغزى أو معنى، إلا أن الحقيقة تقتضينا أن نقرر أنه لم يكن لديه مذهب واضح يستعين به فى ترتيب مادته التاريخية. فمؤلفاته تفتقر إلى التنظيم

---

(١) Maxey: political philosophies p. 194.

وتنطوى على غير قليل من التكرار وعدم الترابط هذا فضلاً عن الأمثلة التاريخية والتعليقات والشروح التى تغرق القارئ فى التفاصيل.

ولعل نظريته عن السيادة هى أول ما ساهم به بودان فى الفكر السياسى وعلى الرغم من أن هذه النظرية كانت موجودة فى القانون الرومانى، إلا أن بودان كان أول من حدد هذه النظرية بدقة كاملة، وكان أول من صاغها فى فلسفة سياسية.

والدولة عن بودان «تجمع من العائلات ومن ممتلكاتها المشتركة وتحكم بواسطة القوى العظمى وبالعقل، وأهم ما يتضمنه ذلك التعريف هو تأكيد مبدأ السيادة وهو أهم جزء فى فلسفته السياسية، إذ أنه يرى فى وجود السلطات ذات السيادة العلامة التى تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى التى تشكلها العائلات وليس الأفراد، لأن بودان يرى أن الفرد لا يشكل أى أهمية فى البناء السياسى، وأن الفرد يكون له تأثير متى انصهر أو اندمج بجماعة اجتماعية، ولذلك رأي بودان أن الدولة ليست تجمعاً من الأفراد، ولكنها تتكون من جماعات اجتماعية متآلفة، والعائلة هى الخلية الأولى فى المجتمع، وهى قد تؤلف جماعات تجارية أو كنسية أو أي جماعة أخرى، ويتم تفاعل هذه التجمعات والأشكال الأخيرة عن طريق الصداقة أو القرابة أو العادة أو الاتفاق أو عن طريق روابط أخرى. أما الدولة فتترابط عن طريق القوة[1].

وعلى الرغم من أن الانثروبولوجيا الحديثة لم تؤيد هذا الاتجاه الذى ذهب إليه بودان، والذى يمكن تلخيصه فى أن القوة المسلحة هى العامل الفعال فى السلطة السياسية، إلا أن الأبحاث المتزايدة استطاعت أن تجد الكثير من الحالات كانت القوة المسلحة بها العامل الرئيسى للسلطة[2].

---

(١) Ibid. p. 165.

(٢) Ibid, P. 196.

والسيادة عند بودان هى «القوة العظمى المفروضة على المواطنين والأشياء وهذه القوة ليست عظمى وحسب، وإنما هى دائمة أيضاً، لأنها إذا كانت محددة زماناً ومجالاً فإنها لا تكون عظمى».

وبودان حين يشير إلى القوة العظمى يقصى من دائرة بحثه العناصر اللاهوتية، ويقرن هذه القوة مباشرة بالقانون المتحضر وحده، وبممارسة القوة على الخارجين عليه، وذلك لأن الأمراء والعامة متساوون فى إطاعة القانون الإلهى والقانون الطبيعى، وأن من يحاول الخروج عن هذين القانونين لا يمكن أن يتهرب من القوة الإلهية، أما محاولة التحرر من السيادة، ومن قوتها الضاغطة، فإنما ينطبق على القانون الإنسانى المتحضر.

ولقد أصبح من الواضح أن بودان يدرك السيادة على أنها الإرادة الأعلى التى يمكن أن توجد فى المجتمع، وأن الوظيفة الأولى والرئيسية للسيادة هى تطبيق القوانين على المواطنين والأفراد لا على الحاكمين، لأن الحكام منبع القانون، ولما كان نظام الحكم الأمثل يتمثل فى الموناركية، أى حكومة الفرد الواحد فلقد قامت عدة تساؤلات تدور حول تقيد الملك بالقانون أو عدم تقيده، ولقد أوضح بودان أن الملك لا يمكن أن يكون مقيداً بقوانين وضعها هو فسيادة الملك غير خاضعه لقانونه، لكن القانون الإلهى والقانون الطبيعى يحكمان كل السيادات بما فيها الملوك، فالملك إذن يشرع القانون الأرضى ولا يخضع له، ولكنه لا يشرع القانون الإلهى ولا القانون الطبيعى، ومن ثم يخضع لهما. إن القانون الدنيوى يقول بودان «يعتمد على إرادة ذلك الحائز على القوة العظمى فى الدولة (أى الملك) وعلى ذلك الذى يستطيع أن يربط رعاياه بالقانون، دون أن يرتبط هو بذلك القانون»[١].

---

(١) Ibid, P. 165.

السيادة إذن هى سلطة عليا على المواطنين وعلى الرعايا لا يحد منها القانون، غير أن بودان لم يشك مطلقاً فى أن الحاكم مقيد بقانون الرب وبقانون الطبيعة، وبرغم تعريفه للقانون بأنه عمل ناشئ عن إرادة الحاكم، لم يفترض أبداً أن فى إمكان الحاكم أن يخلق الحق بمجرد نزوة أو رغبة أو هوى، ذلك أن الحاكم يخضع لقانون الطبيعة الذى يقف فوق البشر، ويضع للحق مستويات معينة لا يمكن أن تتغير، ومراعاة هذا القانون هى التى تميز الدولة الحقيقية عن مجرد العنف، فكأن الملك الصالح فى رأيه هو الذى يطيع قوانين الطبيعة، أى يحكم رعاياه طبقاً للعدالة الطبيعية، كما يطيع رعاياه القانون الدنيوى الذى وضعه هو.

وفلسفة بودان السياسية ترتكز أساساً على نظريته تلك فى السيادة، فلقد عرف العالم بودان من ثنايا هذه النظرية، ولكنه يضيف إلى تلك النظرية آراء أخرى وذلك لكى يقيم نسقاً سياسياً متكاملاً، فقد كان واحداً من القلائل الذين أشاروا إلى ضرورة التمييز بين الدولة وبين حكومة الدولة، ولذا فلقد انتقد أرسطو بأنه لم يميز بوضوح كاف بين الدولة وبين الحكومة.

ولقد أوضح بودان أنه ليس من الضرورى أن يتفق شكل الحكومة مع شكل الدولة فشكل الدولة يتحدد طبقاً لعناصر السيادة الموجودة فيها، ومن ثم يتشكل على ثلاثة أنواع هو الموناركية والارستقراطيةوالديمقراطية وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة قد تكون له حكومة من شكل مختلف، فالدولة الديموقراطية مثلاً قد يكون لها حكومة موناركية تتمثل فى الملك أو الملكة كما أن الحكومة الجمهورية قد تكون السيادة فيها فى يد شخص واحد هو رئيس الدولة[1]. ولقد فضل بودان النظام الموناركى للحكومة، بينما لم يحدد أى تفضيل لأي شكل بالنسبة للدولة[2].

---

(١) Maxey: political philosophies p. 169.

(٢) Ibid, P. 170.

ومعنى هذا أن بودان قد سلم بثلاث أشكال فقط من أشكال الدولة هى الموناركية والارستقراطية والديموقراطية. ولقد أقام هذا التصنيف على أساس عددى فحينما تكون السيادة فى يد فرد واحد تكون الدولة موناركية، وحينما تكون السيادة فى يد أفراد قلائل فإن الدولة تكون ارستقراطية، أما حينما تكون السيادة فى يد الأغلبية أو فى يد كل المواطنين فإن الدولة تكون ديموقراطية[١].

ليس ثمة دولة مختلطة النظم إذن، وليس ثمة ما يدعو إلى قانون مختلط كذلك الذى نادى به بوليبيوس وشيشرون.

ويرى بودان أن الدولة كالفرد، تولد، وتنمو، وتزدهر ثم تضمحل وتتدهور وتموت، إن الثورة والتغير فى المجتمع لا يمكن أن يقوما إلا إذا تغير شكل الحكومة، وتغيرت بالتالى السيادة فى المجتمع[٢]. ومعنى هذا أنه إذا حدث تغير كلى فى القوانين، وفى الدين، وفى التجمعات الأخرى، وتركيباتها، فان هذا لا يكون ثورة ولكن حينما تتغير القوة العظمى من موناركية إلى ارستقراطية مثلاً فإن هذا يعد ثورة حقيقية على الرغم من بقاء القوانين والدين وسائر المنظمات الأخرى كما هى[٣].

ولقد كانت نظرة بودان إلى الثورة علمية، إذ قرر أن ثمة عوامل طبوغرافية جغرافية تساهم فى إحداث الثورات، وهنا يقرر Maxey أن بودان كان حديثاً بصورة أكبر من كثير من المفكرين المحدثين[٤].

ولقد أعطى بودان فلسفته السياسية بعداً حديثاً عندما تناول مفهوم المواطنة Citizenship. والمواطن عند بودان ليس إلا رعية من رعايا الدولة، ليس له حق المشاركة فى الحكومة، وليست له أدنى قوة، كما أنه لا يقف على قدم المساواة مع الأعضاء الذين يمارسون السيادة فى

---

(١) Dunning political theoris. Book 2 p. 104.
(٢) Maxey: political philosophies p. 170.
(٣) Dunning political theoris. Book II. P. 110.
(٤) Maxey: political philosophies p. 170.

المجتمع، وليس على المواطن عند بودان إلا واجب الطاعة وحسب. يقول دانـنج، ليـس المواطـن هو العـنصـر الأول فـى البـنا ء السـيـاسـى[١]، إذ العنصر الأول يتمثل فى العائلة، والمواطن ليس إلا راعى العائلة فى علاقتها المتنوعة وحسب. أما تعريف بودان للمواطن فهو ما يلى: «المواطن هو الإنسان الحر الذى يخضع للسيادة وقوتها، تلك التى تنبع من شخص آخر غيره»[٢] وليس المقصود بلفظ حر هنا حرية الإنتخاب أو حرية الآراء، أو الحرية بالمعنى السياسى الواسع أو الضيق، أن الحرية هنا لا تعنى أكثر من عدم كونه عبداً من العبيد وحسب، ومعنى هذا فى عرف بودان أن العبد ليس مواطناً.

لقد أثر بودان بفلسفته السياسية تلك فى مفكرى القرن السابع عشر ذلك أن التاريخ السياسى لهذا القرن كان يدور حول مشكلة السيادة التى كان بودان أول من حددها بكل دقة ووضح[٣] بل إن إفكاره عن السيادة أثرت فى مفكرى القرون ١٨، ١٩، ٢٠ حيث قامت الدولة القومية ذات السيادة، ولم تستطيع الحرب العالمية الأولى ولا الثانية أن تقضى على سيادة الدولة القومية[٤].

يقول باركر «اتفق بودان مع مكيافيللى فى نمط التفكير المتجه أساساً إلى الدائرة الدنيوية، على الرغم من أن مكيافيللى قد نادى بالسيادة الاجرائية بينما نادى بودان بالسيادة القانونية[٥]، ويقول داننج لقد سار مكيافيللى بعض الخطوات فى اتجاه البناء العلمى للسياسة، أما بودان فقد أكمل الحركة التى بدأها زميله الإيطالى»[٦].

---

(١) Dunning: political theoris. Book . II. P. 93

(٢) Ibid, P. 93.

(٣) Marey: The history of Political science from plato to the present p. 186.

(٤) Maxey: political philosophies p. 173.

(٥) Parker, Principles of social and political theory, P. 15.

(٦) Dunning: political theories, vol, ii. pp. 120 - 121.

أكد بودان فى فلسفته السياسية على فكرة السيادة فى ضوء السلطة، وأضفى طابعاً علمياً عصرياً على نظرية القانون وأمدنا بنظرية عن المواطنة تتفق مع نظريته فى السيادة ونظريته فى القانون، كما رسم لنا صورة واضحة عن الثورة ومسارها الذى يتفق مع مسار الدولة من نمو وازدهار إلى اضمحلال وموت ثم نمو وازدهار وهكذا، وبين أن الثورة لا تتم إلا إذا تغيرت عناصر السيادة المسيطرة على الدولة من موناركية مثلاً إلى ديموقراطية، أو من ارستقراطية إلى ديموقراطية، وهكذا. وعلى هذا النحو تترابط نظريته عن الثورة بنظريته عن السيادة، وعن القانون، وعن المواطن فى نسق سياسى متكامل البنيان. ولهذا نجد داننج يقرر أن فيلسوفاً مثل بودان «لا يمكن إلا أن يحتل مكاناً بارزاً فى فلسفة وتاريخ السياسية، لما جاء به من نظرية متكاملة»(*) فلم يركز على جانب دون آخر وإنما قدم لنا نسقاً سياسياً متكاملاً.

---

* هناك دراسات عديدة تناولت فكر بودان السياسى نذكر منها، دراسة Baudrillart; H عن Bodin et son temps (paris 1853) حيث أشار المؤلف فى الجزء الأول إلى الأفكار السياسية والاقتصادية التى سادت القرن السادس عشر، ثم تعرض فى الجزء الثانى إلى حياة بودان، وأعماله ثم قدم تحليلاً وافياً لكتاب بودان Six books on the state كما نذكر دراسة Chauvire, Roger عن Jean 'auteur de la Republigque" (paris 1933) ودراسة Bodin عن Morean Reibel J. Jean Bodin et le droit public com- pare (paris 1933) ودراسة Reynlods, B. عن Proponents of limited Mon- rachying Century France (New York 1931) حيث خصصه صاحبه لعرض أفكاره والدراسة الممتازة التى حلل فيها صاحبها Sheppard, Max Addams تصور السيادة ودور القانون عند بودان وعنوان هذه الدراسة Sovereignty at the Crossroads a study of Bodin xiv (December 1930) ودراسة Dickinson عن A work- ing theory Sovereignty فى مجلة Political science Quarterly xlii.

الفصل الخامس

الفكر الفلسفى والسياسى
فى العصرين الحديث والمعاصر

١ - تقديم.

٢ - الفكر الفلسفى السياسى عند هوبز.

٣ - الفكر الفلسفى السياسى عند لوك.

٤ - الفكر السياسى عند مونتسكيو.

٥ - نظرية روسو السياسية.

٦ - الفكر السياسى المحافظ عند بيرك.

٧ - فيلسوف الحرية: توماس بين.

٨ - كانظ ومشروع السلام الدائم.

٩ - فلسفة هيجل السياسية.

١٠ - الماركسية من حيث النظر والتطبيق.

١ - تقديم

تميزت الحقبة الحديثة من تاريخ الفكر الفلسفى السياسى بمحاولة تشييد فلسفات وأنساق سياسية متكاملة تقف على قدم وساق مع سائر الأنساق العلمية والاجتماعية والأخلاقية والميتافيزيقية والاقتصادية والسيكولوجية. وحاول معظم فلاسفة هذه الحقبة الوصول إلى أصول الدولة وكيفية قيامها وغايتها وأركانها وأشكالها.

ولقد دار الفكر الفلسفى السياسى الحديث على ثلاثة محاور رئيسية هى الحرية والسيادة والعقد الاجتماعى: إما مفهوم الحرية فلا تكاد تخلو فلسفة سياسية حديثة منه، تحدث عنه هوبز Hobbes فأوضح أن الحرية الحقيقية يجب أن تتقيد بالقانون وأن تخرج عن تلقائيتها الهوجاء، وأدمجها مونتسكيو فى كتابه روح القوانين بالقانون ذاته، واعتبرها روسو وديعة إلهية فى قلوب البشر، وإستحسن الحرية العامة عن الحرية الأنانية الفردية، ووصفها لوك بأنها سمة من سمات الإنسان عليه أن يحافظ عليها ويطالب بها ويزود عنها باستمرار، وحاول بيرك أن يقرنها بالحاكم الموناركى وأن يهدرها بالنسبة إلى الشعب، أما بين فكان فيلسوف الحرية فى كل كلمة من كلماته وكل فعل من أفعاله.

وبالمثل تناول الفكر الفلسفى السياسى الحديث مفهوم السيادة، فذهب البعض إلى أن السيادة تكون مطلقة وغير مقيدة بالنسبة إلى الحاكم (هوبز - بيرك) وذهبت الأكثرية إلى أن الشعب هو المصدر الأصيل للسيادة، وأن سيادته لا تباع ولا تشترى، وأن الحاكم يجب أن يعبر عن روح الأمة وعن إرادتها الكلية العامة (لوك - روسو - مونتسكيو - بين).

إلا أن المفهوم الرئيسى الذى صبغ هذه الحقبة الحديثة بلون خاص هو مفهوم العقد الاجتماعى. ويمكن القول بصفة عامة بأن من تحدثوا عن هذا المفهوم بعمق وتوسع بحيث يمكن وصف فلسفاتهم السياسية بأنها فلسفات العقد الاجتماعى هم: هوبز ولوك وروسو.

وبالإضافة إلى هذا فلقد ظهرت فى الحقبة المعاصرة من تاريخ الفكر الفلسفى السياسى أفكار سياسية أخرى مثل فكرة فصل السلطات، والإرادة العامة والحقوق الطبيعية، والحقوق المدنية، وروح القوانين، والمؤسسات الدستورية، والدين المدنى، والحرية العامة. كما شاهد هذا العصر قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية، وتدعيم الاتجاهات الديموقراطية. فكان عصراً غنياً خصباً بأفكاره ونظرياته وفلسفاته السياسية.

ويضاف إلى ذلك أن الحقبة المعاصرة شاهدت ظهور فلسفات سياسية جدلية أسسها هيجل وساهم فيها ماركس والماركسيون، كما شاهدت السنين الأخيرة من القرن العشرين انهيار الماركسية فى روسيا بحيث أصبح العالم الآن واحدى القطب تتزعمه الولايات المتحدة الأمريكية بعد أن كان ثنائى القطب تتقاسم التأثير فيه أمريكا وروسيا على حد سواء.

٢ - الفكر الفلسفى السياسى عند هوبز

أ - حالة الطبيعة:

اتسمت الحالة الطبيعية الأولى عند هوبز* بما يلى:

١ - المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر فى سبيل تحقيق الرغبات.

٢ - الخوف الدائم، والإحساس المستمر بالخطر، والريبة والشك، مما يفوق الإنسان قوة أو ذكاء.

٣ - إشتهاء الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً.

٤ - أنها كانت حالة حرب الجميع مع لجميع، يسودها العداء. كل إنسان عدو كل إنسان آخر، لا يبغى إلا مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية.

٥ - أنها كانت حياة منعزلة، وفقيرة، وقدرة، ووحشية، وقصيرة. فأصبح الإنسان ذئب الإنسان.

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التى كان عليها الإنسان الأول الخصائص التالية:

١ - لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ، لقد كان الإنسان مدفوعاً برغباته وأهوائه ونزواته الكامنة فيه، ولم يكن فى الإمكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته، لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد.

٢ - لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم، فما دام القانون لم يوجد بعد، فلا يمكن أن توجد العدالة.

---

* توماس هوبز Thomas Hobbes فيلسوف انجليزى عاش من بين عامى ١٥٨٨ - ١٦٧٩ ومن أشهر كتبه كتاب «التنين».

٣ - لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فرداً واحداً لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها[1].

لقد تميزت علاقات الإنسان بالإنسان بالريبة والشك وتوقع الحرب فى كل وقت. يقول هوبز «حينما يقوم الإنسان برحلة، يقوم بتسليح نفسه، ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون فى بيته يغلق صندوق ثيابه. انظر كيف يكون رأيه فى الإنسان الآخر حينما يوصد أبوابه وأنظر كيف يكون رأيه فى أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه.. ألا يشهد هذا على اتهام الإنسانية بالأفعال، تماماً كما اتهمتها أنا بالكلمات»[2].

ب - الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعى:

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية Natural Rights وبين القانون الطبيعى Natural Law، فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التى يتمتع بها الإنسان فى فعل ما يحقق له البقاء فى الوجود، وهو غير مقيد بقيود خارجية بينما يشير القانون الطبيعى إلى ما هو أعمق من تلك الحرية، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتى تعوق أى فعل لا يؤدى إلى حفظ البقاء.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أياً ما كانت، فإنه يكون مضطراً بواسطة القانون الطبيعى أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته. إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لابد وأن تنتهى بحالة الحرب، أما القانون الطبيعى فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكى يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة.

---

(١) Dunning: Political theories Book 11. p. 271.

(٢) Hobbes: The Leviathan, Ch Xiii.

ولقد نتج عن هذا التصور الذى أتى به هوبز عن القانون الطبيعى ما يلى:

١ - أن القانون الطبيعى، ما دام يطلب تحقيق الأمن، فإنه يتحاشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر.

٢ - ولكى يتم هذا يجب أن يحد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية الممنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية. ويتم هذا عن طريق إتفاق الجميع مع الجميع.

٣ - يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا واتفقوا عليه.

جـ - العقد الاجتماعى:

ذهب هوبز إلى أن الناس سئموا حال القتال الطبيعى وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعى كله بيد رجل واحد يملك كل الحقوق، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن وبذلك غدت الحياة فى المجتمع خيراً، على الرغم من أن الإنسان يخسر فيها إستقلاله، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال، يكسب الأمن والطمأنينة والأمان والأمن خير لأنه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة، حال الحرب، وينقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع وتقوم الدولة.

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته، وعن حقه فى حكم ذاته، إلى ذلك الشخص الذى أختاره لكى يمثلهم جميعاً، تكونت الوحدة الحقيقية أو الدولة، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات الأفراد، أوتنصهر فيها الإيرادات والقوى المختلفة فى إرادة واحدة وقوة عظمى هى إرادة وقوة الحاكم. يقول رايت «لما كان الإنسان يبغى الأمن والسلام، وينزع إلى الهروب من الخوف والبؤس. فإنه نتج عن هذا أن كوّن الناس تنظيماً يقوم على الاتفاق بينهم بأن يتخلوا عن إرادتهم وحقوقهم لإرادة

الحاكم»[1]. هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة العقد الاجتماعى Social contr التى يمكن تلخيصها بالقول بوجود إتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة فى يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدنى المنظم. ويصف هوبز العقد الاجتماعى بأنه تعاهد وإتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم.

ولهذا العقد الاجتماعى الملامح الآتية:

١ - أن المشتركين فى هذا العقد هم الأفراد، وليست الجماعات من أى نوع، وليس بالمعنى العام الغامض، وليست أية سيادة كائنة ما كانت... إن الأفراد - وهم متساوون فى الحقوق الطبيعية - يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أو لا تكون مشتركة فى هذا التعاقد.

٢ - يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التى عينت السلطة يكون مادة رئيسية فى ذلك العقد، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية، بل للحاكم كامل السلطة فى القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لا شرعية.

٣ - إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الأمن الداخلى، ومقاومة الخطر الخارجى مادة رئيسية من مواد العقد، ويجب أن تكون تلك الغاية هى الشرط الأساسى فى الوجود الدائم للدولة[2].

د - مفهوما السيادة والحرية:

ولقد استعرض هوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادة ولمفهوم الحرية فى ضوء نظريته عن حالة الطبيعة وما ينتج عنها من قيام العقد الاجتماعى،

---

(١) Wright: Ahistory of Modern philosophy. p. 64.

(٢) Dunning: Political theories Book 11. p. 279.

فقرر أن المقصود بالسيادة Severeignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذى أو التى تملك سلطة الإرادة التى تنازلت عنها الأغلبية له أو لها فى مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة.

وهذه السيادة تكون مطلقة، ولا يجوز الاعتراض عليها، أو سحب الثقة منها، أو عدم إطاعتها من قبل أى فرد، وهى تدعم ذاتها بقوة رهيبة، وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها فى السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية.

أما الحرية Liberty فهى تعنى غياب المعوقات الخارجية التى تعوق الحركة. وفى نطاق الدائرة الإنسانية تعنى الحرية غياب المعوقات التى تعوق الفعل الإنسانى الصادر عن الإرادة. ولكن الإنسان بتخليه طواعية عن إرادته للقوة العظمى أو للسيادة فإن حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التى وضعتها تلك السيادة.

الحرية الفردية إذن ترتبط بالقانون من ناحية، ومن ثم يعوق هذا القانون الحرية التلقائية الطبيعية التى ترجع بالإنسان إلى عصر الغاب، ويسمح فقط بحرية متحضرة، تنأى عن الفوضى، وتلتزم بقواعد المجتمع وقوانين السيادة، كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الإنسان فى العقد الإجتماعى بكل مواده ونصوصه.

أما حرية السيادة فهى مطلقة لا محدودة، ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعى، لأن السيادة لم تكن طرفاً فى هذا الاتفاق أو العقد.

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعى ونصوص القانون، ومارس حريته الطبيعية، وآثر عدم إطاعة السيادة، والاعتراض على كل فعل وأمر، إنقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حال الطبيعة الأولى بكل ما فيها من بؤس وعزلة وحرب، وانتهت العدالة فيه، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين.

هـ - أشكال الحكومات:

الدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هى: المونارﻛﻴﺔ حينما تتركز السلطة فى يد فرد واحد، والأرستقراطية حينما تتركز السلطة فى يد هيئة حاكمة، والديمقراطية حينما تكون السلطة فى يد الأغلبية. وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماماً كما ذهب إلى ذلك بودان، أما الطغيان والأوليجاركية والفوضى فليست أشكالاً، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود فى الدولة فيسمون الماركسية طغياناً، ويسمون الأرستقراطية أوليجاركية، ويسمون الديمقراطية فوضى. يقول هوبز «إن الذين أضيروا من المونارﻛﻴﺔ Monarchy يسمونها طغياناً Tyranny، وأولئك الذين أضرتهم الأرستقراطية Aristocracy يسمونها أوليجاركية Oligarchy، وأولئك الذين إساءت إليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy[1].

وفى كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة، وسائر الصفات المتعلقة بها، فى عنصر السيادة. ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم فى مدى كفاءة هذا أو ذاك فى تحقيق السلم والأمن. ولقد غلّب هوبز الشكل المونارﻛﻰ على الشكلين الآخرين، وذلك لأنه رأى أن الإنسان بطبيعته أنانى ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه، فإذا كان الحكم فى يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا. وإذا كان فى يد الأغلبية إزدادت الشرور أكثر فأكثر أما الشكل المونارﻛﻰ فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد يقول Maxey «لقد حبذ هوبز الشكل المونارﻛﻰ، لأنه أكثر وحدة ونشاطاً وكفاءة من الشكلين الآخرين»[2].

---

(١) Dunning: Political theories Book 11. p.291.

(٢) Maxey: Political philosophies. p. 227.

أما الهيئات المختلفة التى قد توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية أو الهيئة القضائية، أو الهيئة التنفيذية، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة.

أخضع هوبز الكنيسة لسلطان الدولة، فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها. كما هاجم هوبز فكرة الكنيسة العالمية، وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد لأنه لا توجد دولة عالمية.

ليس هناك إلا حكومة واحدة، وسلطة واحدة هى سلطة وحكومة الدولة، ولذلك فلقد انتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية وأخرى روحية أو أبدية، الأولى تمثل الدولة، والثانية تمثل الكنيسة. يقول هوبز «إن كلمة دنيوية وكلمة روحية، كلمتان أتيا إلى العالم لكى يضللا الإنسان ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة فليس ثمة إلا حكومة واحدة فى هذا العالم هى الحكومة الدنيوية، وما عدا هذه الفكرة خطأ وضلال يقود إلى الحرب بين الدولة وبين ما يسمى بالكنيسة»(١).

لقد كان هوبز أول فيلسوف انجليزى يقدم نسقاً سياسياً يقف على قدم وساق مع الأنساق الكبرى فى التاريخ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المفكرين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها(٢).

ولقد أصدر هوبز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيراً صادقاً عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة فى الفكر الأوربى، أثرت على فلسفة

---

(١) Hobbes: The Leviathan. ch xxxix.

(٢) Dunning: Political theories Book 11. p. 300.

السياسة. ولقد عاش هوبز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملوك والبرلمان، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق، ويعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تماماً فى الفكر، وعمل كل ما فى وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية تغطى جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشرى فى ناحيته الفردية والاجتماعية.

يقول جيتل «إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسى الإنجليزى على الرغم من أن كروموبل تأثر بها فى حكمه الدكتاتورى... إنها أثرت فيما بعد وبالتحديد فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر على كتابات بنتام وأوستن كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز للدولة بأعضاء الجسم الإنسانى، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية»[1].

ويقرر رايت أن هوبز «كان واحداً من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعى»[2] ذلك المذهب الذى استنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدنى المتحضر. والواقع أن هوبز «قد زاد الفكر السياسى خصوبة»[3] بآرائه عن حال الطبيعة، والعقد الاجتماعى، ونظرية السيادة، والحرية، والحكومة، والقانون واستبعاد السلطة الكنسية عن التأثير فى مجريات الأمور التى يديرها الحاكم الدنيوى إدارة مطلقة من كل قيد.

---

(١) Gettell, R. G.: A history of political thought (1924) p. 22

(٢) Wright: A History of modern philosophy. p. 66.

(٣) Maxey: Political philosophies. p. 235.

٣ - الفكر الفلسفى السياسى عند لوك

اتجه الفيلسوف الإنجليزى الحديث جون لوك* اتجاهاً تجريبياً صرفاً فيما يتعلق بالفلسفة بوجه عام، فآمن بالحواس كمصدر أول لمعارفنا، وعن الحواس تنشأ الأفكار البسيطة، وعن هذه تنشأ الأفكار المركبة، ومن ثم تقوم معارفنا ابتداء من الإحساسات.

ولقد رفض لوك رفضاً قاطعاً الأفكار الفطرية التى نادى بها ديكارت قائلاً إن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء ينقش عيلها كل شئ بواسطة التجربة. ولا يولد وهو مزود بأية أفكار فطرية على ما ذهب إليه ديكارت.

ولقد جاءت فلسفة لوك السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته تلك فى المعرفة فكما رفض الأفكار الفطرية فى المجال المعرفى، نجده يرفض الحق الإلهى للملوك، إذ أنه رأى أن أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفى دمهم حق إلهى أو فطرى لحكم الناس.

يولد الناس إذن أحراراً. لا أفكار فى عقولهم، ولا فطرة فى دمائهم يجعل البعض منهم يتميز عن البعض الآخر. ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة، مادام أن الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشرى من معدن واحد، ومن أصل مشترك.

وثمة نتيجة هامة تترتب على هذا، وهى أنه إذا كان كل إنسان مساوياً للانسان الآخر من حيث الميلاد، فلابد وأن يكون لكل إنسان نفس الحقوق الطبيعية Natural Rights التى يتمتع بها كل إنسان آخر، كما أنه لابد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة Natural Law.

---

* جون لوك John Locke فيلسوف تجريبى انجليزى عاش ما بين عامى ١٦٣٢ - ١٧٠٤، وأهم مؤلفاته «مقال فى الفهم الانسانى» و«مقالتان فى الحكومة المدينة».

١ - حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية:

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمانينة وأمان، تسود فيها حسن النية، والمحافظة المتبادلة على الذات، وأن الناس كانوا يعيشون أحراراً متساوين لا يحكمهم إلا القانون الطبيعى الفطرى الذى يرتكز على الحقوق الطبيعية.

والحقوق الطبيعية يمكن بلورتها فى ثلاثة هى: الحياة، والحرية، والملكية. فحفظ الحياة Life هى أهم باعث فى الأفعال الإنسانية ولوك لم يختلف مع هوبز فى هذا، ولكنه اختلف معه فيما يتعلق بمفهوم الحرية Liberty فلقد ذهب لوك إلى أن الحرية ليست تحرير الفرد من المعوقات الخارجية وحسب بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة، والملكية الطبيعية تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد ويساعده على حفظ الحياة، والاستمرار فيها[١]. ولقد اعتقد لوك أن الملكية فى حالة الطبيعة هى ملكية مشتركة، بمعنى أن لكل فرد الحق فى الملكية الخاصة فينشأ بسبب أنه عن طريق العمل يمد الإنسان شخصيته هو إلى الأشياء التى ينتجها، فهو إذ ينفق طاقته عليها يجعلها جزءاً من نفسه، ويترتب على ذلك أن الحق سابق حتى على أى اتفاق صريح بين جميع اعضاء المجتمع. ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق، ولا يستطيع تنظيمه إلا فى داخل حدود معينة، فالمجتمع والحكم موجودان لحماية حق الملكية السابق عليهما.

ومعنى هذا أن الملكية الخاصة ترجع إلى الحيازة الأولى للأرض بقصد العمل فأصل الملكية يعود إلى حيازة الإنسان الأولى لما يعمل فيه، أى يرجع إلى حيازته لما يشغله عن طريق العمل[٢]، يقول لوك، «يمزج الإنسان عمله بما يعمل فيه، ويضيف إليه بعض ما عنده، ومن ثم يصبح ما يعمل فيه ملكاً له»[٣].

---

(١) Dunning: political theories, Book II pp. 347.

(٢) Wright: A History of modern philosophy. p. 168.

(٢) Locke: Two Tretaistes of civil government (everyman's library 1924 p. 13).

لم يكن فى الإمكان أن يكون كل إنسان قاضياً ومنفذاً فى ذات الوقت، يحكم بما يشاء، وينفذ ما يهوى، بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفذ للقانون[١]، ولم يعد فى المستطاع تحمل أفعال من يتسم بالجهل والضعف من الناس[٢] «ولم يصبح فى الامكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وحرياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء. من أجل هذا تعاقد الناس واتفقوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسى[٣] يقول لوك «اتفق الناس طواعية أو تعاقدوا على أن يرتبطوا ويتحدوا فى مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة، يسعدون فيه بما يملكون ويأمنون فيه مما يقوض ذلك»[٤].

٢ - العقد الاجتماعى:

وهو تعاقد طرفاه الشعب من جهة، والحكومة أو الملك من جهة أخرى، وليس طرفاه واحد كما ذهب إلى ذلك هوبز حين قرر أن الحكومة أو الملك أو الحاكم ليست اطرافاً فى التعاقد، ومن ثم لا يجوز لنا أن نقرر بأنها خرقت القوانين أو انحرفت عن الاتفاق. التعاقد هنا عند لوك هو تعاقد بين الطرفين، ومن ثم فإذا أخل طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغياً، وينتج عن هذا أن الملك إذا أخل بتعهداته، أو أهمل فى مسئولياته نحو الشعب أو تخطت سلطاته الحدود التى خوله له الأفراد وجب عزله.

ولا يتنازل الناس فى العقد الاجتماعى عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية، إنهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب، ويظل القدر الباقى من هذه الحقوق الطبيعية قائماً فى عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على حرية السلطان. إن الناس يتنازلون فقط إلى المجتمع عن:

---

(١) Maxey: Political philosophies P. 355.

(٢) Dunning: political theories, Book II pp. 349.

(٣) Wright: A History of modern philosophy. p. 166.

(٤) Locke: Two Tretaistes of civil government p. 160.

أ - حق تنفيذ قانون الطبيعة.

ب - حق عقاب من يخرج على هذا القانون.

أي يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين فى نفس الوقت للقانون الطبيعى ويتركون هذا الحق للمجتمع ككل.

فالعقد الاجتماعى إذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية، الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقبة الخارجين على القانون الطبيعى إلى المجتمع ككل. أما الغاية من هذا التعاقد فهو تنظيم حسابه وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحريته وملكيته ضد الأخطار الخارجية والداخلية(١). فكأن التنازل هنا ليس تنازلاً مطلقاً عن كل ما يمتلكه الإنسان من حقوق طبيعية كما زعم هوبز.

إلا أن الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو للحكومة، وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون، ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الأذهان سلطة السيادة المطلقة التى يتمتع بها الحاكم، يقول رايت «طبقاً للعقد الاجتماعى يتنازل كل فرد عن قسط من حقوقه لا للملك كما قرر ذلك هوبز، وإنما للمجتمع، ومن ثم تصبح قرارات المجتمع بمثابة القانون»(٢).

بهذا رجعت سلطة السيادة التى نادى بها بودان وهوبز وغيرهما إلى المجتمع السياسى، ولم تعد متعلقة بالحاكم أو السلطان. لقد كان لوك يبغى تحديد السلطة السياسية وليس تمجيدها،،، من ثم فلا شخص، ولا

---

(١) Dunning: Political theories, Book II. pp. 349.

(٢) Wright: A history of modern philosphy. p. 167.

حاكم ولا ملك، تتجسد فيه سلطة السيادة، إن السيادة هنا رجعت إلى الشعب، وإلى الشعب وحده[1].

إن الحقوق الطبيعية التى حدت من سلطة الأفراد فى المجتمع الطبيعى الأول، لازالت تحدد من قوة السيادة فى المجتمع المتحضر، مادام الناس يظلون محتفظين بحقوقهم الطبيعية فى الحياة والحرية والملكية[2].

وينتج عن هذا التصور ما يلى:

١ - يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسى للمجتمع، فهى مصدر السلطات تشريعاً وتنفيذاً، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة الممثلة فى الأغلبية.

٢ - إن السلطان يمارس مهامه طبقاً للقانون، مراعياً فى ذلك الحقوق المتضمنة فى قانون الطبيعة، ومقيداً بنصوص العقد الاجتماعى الذى كان هو أحد الأطراف المشتركة فى توقيعه.

٣ - إذا أخل السلطان بمسئوليته، وانحرف عن تحقيق الغاية التى أتى من أجلها، فمن حق الشعب إبعاده وإحلال من يحل مكانه.

والواقع أن لوك لم يستخدم لفظ السيادة على الإطلاق ولم يوافق على ما ذهب إليه هوبز من تأييد السلطة المطلقة للملك أو الحاكم، ولم يقر ما كان سائداً فى العصور الوسطى من أن ثمة حق مقدس للملوك يحكمون بواسطته حكماً مطلقاً استبدادياً، دون أن يكون لأي فرد من أفراد الشعب أدنى حق فى المعارضة أو الثورة، مادام الملك مفوضاً من قبل الله لحكم الشعب، لقد آمن لوك - على عكس هذا - أن السيادة - هي سيادة الشعب كله بجميع أفراده، مادام أن هؤلاء هم الذين اقاموا المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى، والسلطة أيضاً مستمدة من الشعب، وكذلك

---

(١) Maxey, political philosophies p. 266.

(٢) Dunning: Political theories, Book II. pp. 350.

لا قوة عظمى إلا قوة المجتمع[١] كما آمن بأن الإرادة الحقة عنده هى الإرادة العامة وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعباً وحكومة، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع[٢].

وسوف نرى فيما بعد تأثير هذه الأفكار على جان جاك روسو، خصوصاً فى فكرته عن الإرادة العامة وتمييزها عن إرادة المجموع.

٣ - الحكومة وفصل السلطات:

لقد حددنا الغاية من قيام المجتمع السياسى المتحضر؛ وهى حماية حفظ ما يمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية ويلزم أن نحدد الآن وسائل تحقيق هذه الغاية، ويرى لوك أن حماية الحياة والحرية والملكية يتم:

أولاً: بإيجاد فهم محدد وتفسير دقيق لقانون الطبيعة الذى يعضد تلك الحقوق.

ثانياً: بإيجاد سلطة تطبيق هذا القانون على جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تمايز.

وثالثاً: بإمداد تلك السلطة المطبقة للقانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون، وحماية المجتمع من العدوان الخارجي[٣].

ولقد أعطى لوك السلطة التشريعية أسمى اعتبار، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة، أما السلطة الثانية فهى السلطة التنفيذية التى تخضع الأفراد لطاعة القوانين، كما يرى أن ثمة وظيفة ثالثة للدولة هى الوظيفة الفيدرالية التى تعنى عند لوك الإهتمام برغبات الأفراد فى المجتمع وتحديد العلاقة بين المجتمعات المختلفة وبين المواطنين.

---

(١) Ibid: p. 352.
(٢) Ibid: p. 353.
(٣) Ibid. 354.

ومعنى هذا أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هى:

١ - السلطة التشريعية: ويجب أن تكون فى يد ممثلى الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة.

٢ - السلطة التنفيذية: وهى التى تنفذ القوانين، والتى يضعها الشعب عن طريق السلطة التشريعية.

٣ - السلطة الفيدرالية: وتتكون من مثلى المدن والمقاطعات يعينهم الملك، وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى فى انجلترا.

يقول Maxey لقد جعل لوك السلطة التشريعية فوق كل السلطات، ومع ذلك فليس لهذه السلطة قوة مطلقة، لأنها تتقيد باحترام الحقوق الطبيعية للأفراد، كما تتقيد بمواد العقد الاجتماعى(١).

ولما كانت السلطة التشريعية هى أهم سلطة من سلطات الحكومة، فلقد رتب عليها لوك تحديده لأشكال الحكومات؛ فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ فى يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديموقراطية. وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركياً أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون مونار كياً(٢).

إلا أن ثمة حقيقة هامة يجب ذكرها هنا ونحن نتناول نظرية لوك السياسية وهو أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن تغيره لا يعنى تغير المجتمع ذاته فالمجتمع ثابت لا ينحل بانحلال الحكومة ولا يتغير بتغيرها. ولعل هذا يرجع أساساً إلى فكرة العقد الاجتماعى إذ أن ما تعاقد عليه الناس هو إقامة المجتمع السياسى، وليس تحديد شكل الحكومة(٣).

---

(١) Maxey: political philosophies p. 257.

(٢) Dunning: Political theories, Book II. pp. 355.

(٣) Ibid: p. 356.

ولعل أهم فكرة سياسية أتى بها لوك فى الميدان السياسى هى فكرته عن فصل السلطات، فأولئك الذين يضعون القانون يختلفون وظيفة عن أولئك الذين ينفذونه، كما أن مهمة الفئة الأولى ليست دائمة ومستمرة زمانياً كما هو الحال بالنسبة للهيئة الثانية، ذلك أن المشرعين يكتفون بوضع القانون، وتنتهى مهمتهم ريثما ينتهون من وضعه، أما واجب الهيئة التنفيذية فهو واجب دائم[1]. يقول لوك «ولأن القوانين توضع فى فترة قصيرة، ومع ذلك يكون لها قوة دائمة ونافذة فى الزمان، فإن الأمر يقتضى ايجاد سلطة تنفيذية تتابع باستمرار تنفيذ القوانين والمحافظة على هيبتها، ومن ثم فإن السلطة التشريعية يجب أن تنفصل عن القوة التنفيذية».

ومن جهة ثانية - يقرر لوك - ليس من المعقول أن نعطى لأولئك الذين يضعون القانون واجب تنفيذه، لأنهم يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين التى صنعوها، أو قد يهيئون القانون لكى يناسب رغباتهم تشريعاً، وتنفيذاً، ومن ثم يتمتعون بحقوق لا يتمتع بها أفراد المجتمع، فتنعدم تحقيق الغاية من قيم المجتمع المدنى المتحضر، وتعرض بالتالى حريات وممتلكات وحياة الأفراد للأخطار، ومن أجل هذا يجب أن تنفصل السلطتان، كما يجب أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمى إلى اصل مختلف[2].

والسلطة التنفيذية ليست سلطة مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضاً للقانون على عكس ما ذهب هوبز، وكذلك تخضع السلطة التشريعية، والسلطة الفيدرالية على السواء للقانون، وذلك لأن القانون لم يوضع لخدمة فئة معينة وإنما وضع أساساً من أجل خير المجتمع ككل وتحقيق

---

(١) Locke: Two treatises of civil government p. 191.

(٢) Dunning: Political theories, Book II. pp. 357.

الغاية القصوى من تواجده، ومن ثم فعلى جميع هذه السلطات أن تسير وفقا للقانون وأن تتوخى العدل وخير المجتمع ككل، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد الطبيعية المتمثلة فى حق الحياة والحرية والملكية.

٤ - حق الثورة:

كتب لوك مؤلفه الرئيسى السياسى «مقالتان فى الحكومة المدينة» عام ١٦٩٠ عشر سنوات بعد ظهور كتاب فيلمر* المسمى «الأبوة Pa-trairchа»، ولقد خصص لوك المقالة الأولى من مؤلفه للرد على ما جاء بكتاب فيلمر من آراء حول حق الملوك المقدس[1] أما المقالة الثانية فيدور حول آراء لوك السياسية على نحو ما عرضناه فيما سبق.

ولقد اوضح فيلمر فى كتابه هذا أن حق الملوك المقدس يعطى للملك الحق المطلق فى حكم رعاياه حكماً استبدادياً، دون أن يكون لرعاياه أدنى حق فى معارضته أو الثورة عليه، وأن من يعارض الملك أو يفكر فى الثورة عليه إنما يعترض على الله ويثور عليه، لأن الله هو الذى فرض الملك فى حكم الشعب.

وبما أن الملك مفوض من قبل الله، فله الحق فى أن يضع ما يشاء من القوانين دون أن يلتزم هو بما وضعه، لأن الإنسان لا يمكنه أن يضع بنفسه قانوناً ثم يتقيد به. وهذا القانون الذى يضعه الملك يستمد قدسيته من السلطة الإلهية التى فوضت الملك واضع القانون لأنه من صنع الملك ظل الله فى الأرض[2]. هاجم لوك هذه الفكرة التى أتى بها فيلمر والتى كانت سائدة إلى حد ما فى العصور الوسطى وأتى بنظرية مخالفة تعطى الشعب الحق فى الإطاحة بالملك إذا ما انحرف عن تحقيق الغاية التى تعاقد من أجلها الناس.

---

* روبرت فيلمر Robert Filmer: فيلسوف وسياسى معاصر للوك أهم مؤلفاته كتابه «الأبوة» وضعه عام ١٩٨

(١) Maxey: political philosophies p. 252.

(٢) Russell, B: A History of western philosophy p. 642.

إن الملك بإعتباره طرفاً فى العقد الإجتماعى، إنما يلتزم بتسخير سلطته فى تحقيق الصالح العام، واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإخلاله بهذا الإلتزام يحل للأفراد فسخ العقد والثورة عليه، فالقانون المتحضر عند لوك يعمل على إحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وكفالة الالتزامات التى تفرضها الطبيعة والعقل. ومعنى هذا أن لوك يعتبر إقامة الحكومة حادثاً أقل أهمية بكثير من العهد الفطرى الأول الذى يصنع المجتمع المدنى. ولوك وإن اعتقد فى تفوق السلطة التشريعية على السلطتين الأخريتين، إلا أنه يرى أن الشعب يملك السلطة العليا فى تغيير الهيئة التشريعية ذاتها عندما تتصرف بما يتعارض مع الثقة التى وضعت فيها.

وهكذا يحتفظ لوك بحق الثورة الأخلاقى ويخصص جانباً من نظريته لمناقشة الحق فى مقاومة الطغيان، إذ يذهب إلى حد القول بأن المجتمع الانجليزى والحكومة الانجليزية شيئان مختلفان وأن الحكومة موجودة من أجل خير المجتمع، فإذ عرضت مصالح المجتمع للتهديد لابد من تغييرها، وهذا يعنى أنه لا يمكن تبرير حكومة على أساس القوة، وإنما يقوم تبرير جميع الحكومات على أساس اعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة فى الأفراد والمجتمعات ودعمها.

إن الحكومة بإعتبارها ممثلة للإرادة الشعبية يتعين عليها أن تعمل إذن على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، فإذا ما اعتدت الحكومة على هذه الحقوق، أو قامت بإهدارها ، أو التخفيف منها ، وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبه، كان على كل فرد أن يحمل السلاح وأن تقوم الثورة لحماية الأفراد المشروعة فى الحياة والحرية والملكية.

حقاً لقد أعطى لوك القانون سمة أساسية جوهرية، واعتبره العنصر الأساسى للحكومة وللمجتمع، ولكنه رفض رفضاً قاطعاً أن يعترف

بسيادة واضعى القانون المطلقة إنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة الذى أتى به هوبز إلى الميدان السياسى[١].

ويرى لوك أن القوة الشعبية تقف بكل صلابة وراء قوة السلطة التشريعية، وإذا كانت سلطة الهيئة التشريعية مستمدة من ثقة المواطنين، فإن من حق الشعب أن يغير تلك السلطة أو يثور عليها إذا لم تكن أهلاً لهذه الثقة، وانحرفت عن تحقيق الغاية المنوطة بها[٢].

ولكن من هو ذلك الذى يقرر حل الحكومة والثورة عليها، يجيب لوك أن الشعب بأكمله هو الذى يقرر هذا ومن ثم فلقد أعطى لوك حق الثورة للشعب تجاه الحكومة التى انحرفت وشذت عن الطريق الذى رسمه الشعب لها.

٥ - مكانة لوك السياسية:

يلغ لوك منزلة سامية فى تاريخ الفكر السياسى، فقد ناصر الحرية الفردية ودافع عنها، وخلّص الحياة مما وسمها به هوبز، وجعلها أكثر معقولية، ولقد شغل الإنسان فى فكر لوك مركز الحياة، وأصبح كل ما فى الأرض مساقاً لخدمته ولم يعد هو الذى خلق من أجل الأرض[٣].

ولعل عظمة لوك ترجع فى المقام الأول إلى تقديمه للعالم فلسفة عقلية عميقة ذات نسق متكامل، آمن فيها بعظمة الفرد الإنسانى وقيمته، وبأهمية وأولوية السيادة الشعبية، وقضى فيها على الطغيان، وحق الملوك المقدس، والإذعان لرهبة القوة، وأقام فيها الحكم إبتداء من المؤسسات[٤].

ولقد ساهم لوك فى إثراء النظرية السياسية بمذهبه عن الحقوق الطبيعية

---

(١) Dunning: Political theories, Book II. pp. 359.
(١) Ibid. p. 301.
(٢) Dunning: Political theories, Book II. pp. 363.
(٣) Maxey, political philosophies p. 264.

التى تتبلور فى حق الحياة، والحرية، والملكية، وبالتمسك بهذه الحقوق لا فى حالة المجتمع الطبيعى الأول، ولكن فى حالة المجتمع المتحضر أيضاً[1].

نادى لوك بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والفيدرالية وأتى مونتسكيو فاستلهم هذه الفكرة التى أتى بها لوك وطورها فى كتابه «روح القوانين» ونادى بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية[2]، ضماناً لتحقيق سيادة الشعب فى تحديد مصيره، والوصول إلى أهدافه، بدون ضغط الطغاة والمتسلطين.

والحق أن كتاب لوك «مقالتان فى الحكومة المدنية»، لم يكن كتاباً نظرياً صرفاً بل لقد كانت له ثمرات عملية كثيرة إلى حد أنه أصبح كما يقول بارنجتون المؤلف الرئيسى ودستور الثورة الأمريكية[3].

ويرى رايت أن نظرية لوك السياسية كانت لها تطبيقات عدة، أهمها ذلك التطبيق الذى ظهر فى إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦، فحينما رفضت الحكومة الأنجليزية التى كانت مسيطرة على الحكم فى الولايات المتحدة فى ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب فى ممارسة حقوقه الطبيعية فى الحياة والحرية والملكية، قام الشعب بثورة مسلحة اطاحت بتلك الحكومة، معلنة قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب فى الحياة والحرية والملكية[4].

كما أن المؤسسات الأمريكية التى قامت عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كامل استعانتها بآراء لوك، فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس

---

(١) Dunning: Political theories, Book II. pp. 364.
(٢) Wright: A history of modern philosphy. p. 168.
(٣) Parring on: The colonial mind (1927), p. 189.
(٤) Wright: A history of modern philosphy. p. 168.

عقائدى سمح بإعطاء قوة محددة للحكومة الفيدرالية، وميز بوضوح كاف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية[١].

وإذا إنتقلنا من أمريكا إلى فرنسا رأينا أن تأثير لوك كان ضخماً، فلقد انتقلت كتاباته وأفكاره إلى مفجرى الثورة الفرنسية من الساسة والمفكرين أمثال ديدرو وفولتير وروسو[٢] خصوصاً تلك الأفكار التى دعمت الحرية الفردية، وسيادة الشعب على مقدراته، وحق الثورة ضد أى ظلم يعوق ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم.

يقول Maxey دعونا الآن نطالع أفكار لوك، ونكرر الاطلاع عليها، فسوف يدهشنا أن نجد فى صفحات مؤلفاته ما هو قابل للتحقيق والتطبيق فى مجتمعاتنا الحديثة، وسوف نكشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى، أو حرية السلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض النظر عن ظروفه وموضعه فى الحياة، وسوف نلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفرادها، ونحن قد نعيش فى عالم لا تتحقق فيه هذه المثاليات التى نادى بها لوك، ولكننا يجب أن نعيش لبلوغها وإلا فقدنا أعظم ثمار الحضارة[٣].

---

(١) Ibid. p. 168.

(٢) Maxey, political philosophies p. 200.

(٣) Ibid. p. 264.

٤ - الفكر السياسى عند مونتسكيو

أ - تقديم

شاهد القرن السابع عشر نزاعاً كبيراً بين المونarكيين، وبين البرلمانيين، واستطاع الاتجاه البرلمانى، أن يسود فى انجلترا عقب ثورة ١٦٨٨، أما فرنسا فقد سادتها الموناركية التى استطاعت أن تتغلب على كل منافسيها من برلمانيين وديموقراطيين وبروتستانتيين. لهذا فلقد اعجب الفكر الفرنسى الحر بالاتجاه الإنجليزى الذى يقوم على الحرية السياسية وعلى فصل السلطات، وإنكار الاستبداد والطغيان، كما اتجه إلى انجلترا الكثير من المفكرين السياسيين والفنانين والأدباء فتوجه فولتير إلى انجلترا وعاش هناك ثلاثة أعوام كاملة من عامة ١٧٢٦ حتى عام ١٧٢٩ واعجب بجو الحرية والديموقراطية السائد هناك وحينما عاد فولتير من انجلترا لم يلبث أن توجه إليها مونتسكيو Montosquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) لكى يرى التجربة الانجليزية ويعيشها بنفسه.

انتمى مونتسكيو إلى عائلة نبيلة ذات مركز ويسار اعتنقت البروتستانتية وسرعان ما عدلت عنها، أما هو فلقد تلقى تعليماً كلاسيكياً تأثر منه بتعاليم الرواقية على وجه خاص. وما لبث أن تحولت اهتماماته لدراسة القانون ووصل بواسطته إلى أعلى المناصب. وفى عام ١٧٢٦ اقترحت له عضوية الأكاديمية الفرنسية ولكن لويس الخامس عشر ملك فرنسا اعترض على انضمامه إلى الأكاديمية، إلا أنه استطاع أن ينضم إلى زمرة الأدباء الخالدين فى فرنسا عام ١٧٢٨[١].

وفى نفس ذات العام ابتدأ مونتسكيو سلسلة زياراته واسفاره فزار هنغاريا وايطاليا والمانيا وهولندا وتوجه إلى انجلترا فى أواخر عام ١٧٢٩ وظل فيها حتى ربيع عام ١٧٣١، واتيح له فى انجلترا الاتصال بجميع

---

(١) Ebenstoin; Great political thinkers, pp. 415 - 416.

الأوساط بما فيها الملكة كارولين Caroline ملكة انجلترا فى ذلك الوقت، وأصبح عضواً فى الجمعية الملكية بلندن، إلا أن اعجابه الأكبر كان بالنظام السياسى السائد فى انجلترا والجو الديمقراطى المرتبط به، ولقد عاد مونتسكيو إلى فرنسا وهو ممتلئ بالمقترحات وبأفكار صاغها فى كتابه «اعتبارات حول عظمة وسقوط روما» الذى نشره عام ١٧٣٤ وظهر آثارها فى عمله الرئيسى الذى اسماه روح القوانين والذى نشره عام ١٧٤٨م والذى يذكر عنه أنه عمل فيه طوال عمره وأنه لا يقصد به القانون ذاته وإنما روح القانون، والحق أن مونتسكيو تأثر فى كتاباته وآرائه السياسية بمنبعين رئيسيين الأول هو تاريخ الأمبراطورية الرومانية والثانى هو النظام السياسى الانجليزى، ولقد صاغ مونتسكيو تصوره عن الحرية وهو التصور الرئيسى عنده تحت تأثير هذين المنبعين(*).

ب - القانون وروح القانون:

اعتبر مونتسكيو نفسه مشرعاً، وكغيره من مفكرى عصره نظر إلى الطبيعة على أنها معيار القانون. يقول مونتسكيو: دع الناس يتبعون الطبيعة ويستخدمون بذكاء ما تقدمه الطبيعة لهم، فأنهم سوف يرون الحقائق ويجدون الطريق الملائم لتأسيس النظام الاجتماعى الأحسن[1]. ولكن مونتسكيو يرى أن تعاليم الطبيعة لا يجب أن تستقى من الاستنباطات العقلية المجردة، بل لابد من تلمسها خلال الوقائع والحوادث التى وقعت وتقع فى الحياة. ومن ثم فلقد اصطبغ تفسيره

---

* هناك دراسات عديدة تناولت أصول الفكر السياسى عند مونتسكيو نذكر منها:

1 - Dedieu; J; Montesquieu et la tradition politique analise en France, Paris 1909.

2 - Levin; L. M. Montesquieu and english politics, London 1939.

3 - Vaughan; C.R.: Studies in the history of political philosophy before and after Montesquieu, Manchester 1939.

4 - Murrey: The spirit of Laws, World's greatest literature, 1900.

(١) Maxey, political philosophies p. 308.

للظاهرة الاجتماعية وللقانون الذى يحكمها بصبغة تاريخية موضوعية محسوسة.

وعلى هذا النحو ينبثق القانون من حقائق ومن علاقات تقوم بين هذه الحقائق. يقول مونتسكيو فى إفتتاحية الفصل الأول من كتابه روح القوانين «إن القوانين عبارة عن علاقات ضرورية تنبثق من طبيعة الأشياء»[1].

وينبغى أن نلاحظ منذ البداية أن روح القوانين وليست القوانين ذاتها هى بغية هدف مونتسكيو، ذلك أن مونتسكيو يرى أنك إذا اردت أن تعلم الحقائق عن شعب ما فعليك أن تعرف روح القوانين المؤسسة لجوهره لا أن تتوقف عند أوامر الصفوة أو المشرعين، عليك أن تعرف كيف قامت القوانين، وأن تتعمق بداياتها، وأن تعرف صلات العلة بالمعلول فيها سواء فى أصلها أو فى تطورها، وأن تكشف الوظائف المنوطة بها، والمبادئ التى تنطوى عليها[2].

لم يتمتع الإنسان فى الحالة الطبيعية الأولى بالمعرفة، كانت لديه فقط إمكانية المعرفة أو القدرة عليها. كان أول ما فكر فيه هو حفظ بقاء نفسه. وكان عليه أن يكيف جميع ظروفه لكى يحقق هذه الغاية. كانت دوافعه الأولى تتجه نحو تحقيق الأمن لنفسه. ولذلك سرعان ما كان ينقلب إلى وحش كاسر إذا ما أصابه جوع أو احاق به خطر خارجى، ومادام القانون يعبر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة فى الواقع لذا كان أول قانون من قوانين الطبيعة هو قانون السلام والأمن.

وبعد تحقيق حفظ بقاء النفس كان على الإنسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهواته عن طريق الاتصال بالآخرين والتزاوج. ومن ثم

---

(١) Montesquieu: The spirit of laws (World's greatest literature 1900 vol. xi. pp. xxxi - xxxii.

(٢) Maxey, Political philosophies p. 308.

ظهر القانون الطبيعي الثاني وهو **قانون السعادة** الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين.

ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين وعن التزاوج والتناسل قانون ثالث هو **قانون حب الحياة الإجتماعية**، وحينما بدأ العقل فى النضوج، ظهر على المسرح قانون طبيعى رابع هو قانون **الرغبة العاقلة** فى الحياة فى مجتمعات[1].

وحينما دخل الإنسان في دولة المجتمع، فقد إحساسه بضعفه، وزالت المساواة بين الناس، ومن ثم بدأت حالة الحرب[2] وتنتج حالة الحرب هذه عن طريقين: طريق الأفراد من جهة، وطريق المجتمعات من جهة أخرى، فحينما يشعر الفرد بالأمن والسلام، وتنتهى عنده حالة الخوف والجبن الأولي فإنه يبدأ فى تقوية نفسه، ويحاول الإستفادة ما أمكنه ويقدر طاقته وقوته من مميزات حياته فى المجتمع الذى ينتمى إليه. وتتعارض أهدافه بطبيعة الحال مع أهداف الآخرين، ومن ثم تنشأ حالة الحرب بين الأفراد، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمعات؛ ذلك أن كل مجتمع يحاول تقويه ذاته، ويتناسى خوف حالة الطبيعة الأولى، ويتخذ السمة العدواينة، وها هنا تقوم حالة الحرب بين المجتمعات.

ويلزم نتيجة لحالة الحرب هذه سواء بين الأفراد أو بين المجتمعات أن يقوم القانون الوضعى Positive law الذى يحتوى على أقسام ثلاثة:

١ - قانون الأمم The law of nations

الذى يضبط العلاقات بين المجتمعات أو الأمم.

٢ - القانون السياسى Political Law

الذى يضبط العلاقات بين الفرد والآخر أو بين المواطن والمواطن داخل المجتمع الواحد.

---

(١) Maxey, Political philosophies p. 309.

(٢) Montesquieu: The spirit of laws pp. 4 - 5.

٣ - القانون المتحضر Civil Law

جـ - أشكال الحكومات:

قبل مونتسكيو التقسيم الثلاثى للحكومات والذى يقسمها إلى: حكومة جمهورية Republican وحكومة موناركية Monarchic وحكومة استبدادية Depostie، وهذا التقسيم الثلاثى يصبح رباعياً حينما يقسم مونتسكيو الشكل الأول إلى قسمين هما: الحكومة الديموقراطية من جهة، والحكومة الجمهورية الارستقراطية من جهة أخرى[١].

ويرى مونتسكيو أن الشكل الجمهورى هو مبدأ الفضيلة والفضيلة هنا ليست اخلاقية الاتجاه أو مسيحية المنبع ولكنها سياسية المعنى ويقصد بها مونتسكيو «حب الوطن وحب المساواة» أما مبدأ الموناركية فهو الشرف Honour ذلك لأن التمييز على اساس المركز والمكانة هو السمة الرئيسية لهذا النوع من الحكومات. بمعنى آخر أن فضيلة حب المساواة لا تكون هى الأساس فى الحكومة المونا ـية. يبقى الشكل الأخير وهو الشكل الاستبدادى. ويرى مونتسكيو أن مبدأ هذا الشكل هو الخوف حيث يقوم الحاكم الطاغية بالبطش والتنكيل واستخدام القوة والعنف والارهاب ضد كل من يبدى رأياً، أو ينكر عملاً.

د - انتقال وتحول اشكال الحكومات:

رأى مونتسكيو ما سبق أن ارتآه أرسطو وغيره من المفكرين السياسيين من أن تغير الحكومات وانتقالها من شكل إلى آخر أمر ضرورة وحتمى، وأن فسادها يرتبط بفساد المبدأ الذى تقوم عليه[٢]. وأن دوام أى شكل من أشكال الحكومات يعتمد على دوام وبقاء الروح الخاصة المميزة لهذا الشكل أو ذاك.

---

(١) Dunning: A history of political theories Book II. p. 309.

(٢) Montesquieu: The spirit of laws. Book. viii. ch i.

وعلى هذا النحو تنهار الديموقراطيات إذا ما بدأ الشعور بالمساواة الحقيقية فى الإندثار، كما تفسد الارستقراطيات إذا ما توقف روح الاعتدال. كما تبدأ الموناركية فى الانهيار حينما يتلاشى مبدأ الشرف، وإذا مازال مبدأ الخوف لدى الحكومات الاستبدادية زالت وتدهورت.

هـ - الحرية والعبودية:

ونظريات مونتسكيو عن الحرية هى أعظم نتاجاته، وأكثر افكاره خصوبة وثراءاً وهى من ثم تحتل أول مكانة فى نسقه السياسى والفلسفى. وعلى الرغم من أن مونتسكيو قد خصص لبحثه عن الحرية عدة كتب من مؤلفه روح القوانين إلا أن الحرية تنساب خلال مؤلفاته كلها.

أدرك مونتسكيو الآراء المتفاوتة والمختلفة عن تصور الحرية خلال عصور التاريخ، وأراد أن يصل بهذا التصور إلى أعلى درجة له من الدقة والوضوح فذهب إلى أن الحرية تعنى بالمعنى العريض لها أن يفعل الإنسان ما يراه طبقاً لإرادته الخاصة، وأنها يمكن أن تنقسم إلى نوعين الأول سياسى والثانى مدنى متحضر.

أما الحرية السياسية Political Liberty فهى تتكون من القدرة على القيام بأي فعل تسمح به القوانين، ومعنى هذا أن هذه القدرة لا تكون مطلقة بحيث تحقق كل رغبات ونزوات الفرد بل أنها تتغير بما يجب أن يفعله الفرد، وبديهى أن الحرية السياسية لا توجد إلا حيث توجد حكومة تحترم القوانين وتحقق الأمن الكافى للمواطنين بالقدر الذى يتيح لهم ممارسة الحرية فى ظل القانون. ومن هذا نخلص إلى أن الحرية السياسية تعنى الأمن الذى يستشعره الفرد حينما يمارس أى فعل يسمح به القانون: واستشعار الأمن هذا لا يتم إلا فى ضوء شكل معتدل من أشكال الحكومات. يقول مونتسكيو «نحن لا نجد الحرية السياسية فى كل شكل من أشكال الحكومات إنها توجد فقط فى الأشكال المعتدلة منها»[1].

---

(١) Maxey: Political philosophies p. 310.

والقول بأن الحرية السياسية يجب ألا تتقيد بأى قيد حتى ولو كان هذا القيد هو القانون فيه مغالطة كبيرة، ذلك لأن المواطن إذا أعطى لنفسه الحق فى أن يفعل ما يريد بدون قيد أو شرط فإن هذا يعنى أن سائر المواطنين لهم نفس الحق، ومن ثم تنقلب الدولة إلى نوع من الفوضى كل يسعى إلى تحقيق ما يصبو إليه بدون مراعاة الآخرين وبدون الإهتمام بمصالح الدولة العليا. يقول مونتسكيو إن الحرية هى حق فعل ما تسمح به القوانين، إذا حاول مواطن أن يفعل أفعالاً تمنعها القوانين فإنه لن يكون حراً لوقت طويل؟ إذ لا يلبث سائر المواطنين أن يفعلوا نفس ما فعله[1].

أما الحرية المتمدينة أو المتحضرة فلم يحددها مونتسكيو على وجه الدقة، ويبدو أنه يقصد بها الحرية الشخصية الفردية للمواطنين، داخل المجتمع، تلك الحرية التى تتناقض بالطبع مع تصور العبودية.

آمن مونتسكيو بالحرية وهاجم كل نظرية أو فكرة تنادى بمعقولية العبودية أو بأنها ظاهرة طبيعية يقول مونتسكيو «لقد ظن أرسطو أنه يوجد عبيد وأن هذا شئ طبيعى ولكنه لم يستطيع البرهنة على ذلك»[2].

والحق يقول مونتسكيو أن الإنسان يولد مساوياً لكل إنسان آخر، إن القول بالعبودية يخالف من ثم نظام الطبيعة[3]، بل يرى مونتسكيو أن الإنسان لا يستطيع أن يتنازل عن حريته أو أن يبيعها إذ بأى ثمن يبيع الإنسان حريته؟ وحتى لو استطاع أن يبيع نفسه وحريته فإنه لا يملك أن يبيع أبناءه لأنهم يولدون احراراً وحريتهم ملكهم.

و - الفصل بين السلطات:

يقول مونتسكيو فى كتابه روح القوانين، توجد فى كل حكومة ثلاث سلطات، سلطة تشريعية، وسلطة تنفيذية تنظر فى المسائل المتعلقة بقانون

---

(١) Montesquieu: The spirit of Laws. pp. 150 - 154.
(٢) Ibid: p. 240.
(٣) Ibid: p. 241.

الأمم، وسلطة تنفيذية تنظر فى المسائل المتعلقة بالقانون المدنى، السلطة الأولى تضع القوانين الوقتية والدائمة.. والثانية تعلن الحرب أو السلم، وتصدر وتستورد.. وتحفظ الأمن العام، وتقاوم الغزو الخارجي، والثالثة تعاقب المجرمين، وتفض المنازعات التى تقوم بين المواطنين، لذا يستحسن أن نسمى السلطة الأخيرة باسم السلطة القضائية(١).

والواقع أن نظرية مونتسكيو عن فصل السلطات مأخوذة بروحها من الفيلسوف الانجليزى جون لوك، إن السلطات التى نادى بها مونتسكيو هى تقريباً التى نادى بها جون لوك مع اختلاف التسميات والترتيب، فلقد قال لوك أن السلطات وهى على التوالى، السلطة التشريعية ثم السلطة الفيدرالية ثم السلطة التنفيذية، أما مونتسكيو فلقد أحل السلطة التنفيذية محل السلطة الفيدرالية ثم حل السلطة القضائية محل السلطة التنفيذية وهى السلطة الثالثة عند لوك فاصبحت السلطات عنده هى على التوالى السلطة التشريعية ثم السلطة التنفيذية وأخيراً السلطة القضائية.

وتختص السلطة التشريعية بتشريع القانون،وتختص السلطة التنفيذية بإعلان حالة السلم أو حالة الحرب وتحقيق الأمن للمواطنين، أما السلطة القضائية فتختص بمعاقبة المجرمين والفصل فى منازعات المواطنين.

ويرى مونتسكيو أن كل سلطة من هذه السلطات الثلاث يجب أن يمثلها أعضاء مختلفون عن أعضاء السلطتين الأخرتين، وعلى هذا النحو يمتنع أن يكون عضواً مشرعاً ومنفذاً وقاضياً فى نفس الوقت، كما يمتنع على أى عضو كان أن يجمع بين يديه بين سلطتين اثنتين. يقول مونتسكيو «وحينما تناط السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بشخص واحد، أو بهيئة واحدة، فان الحرية تمتنع، وذلك لأن ذلك المونارك أو تلك الهيئة يمكن أن تشرع قوانين استبدادية وتنفذها أيضاً بطريقة استبدادية. وبالمثل فإن الحرية تمتنع إذا لم يتم فصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية

---

(١) Montesquieu: The spirit of Laws. pp. 150 - 154.

والتنفيذية وذلك لأنها لو اتحدت بالسلطة التشريعية فإن حياة وحرية المواطنين سوف تكون تحت تأثير الاستبداد، حيث سيكون القاضى هو نفسه المشرع فى ذات الوقت، وكذلك فانها إذا اتحدت بالسلطة التنفيذية فان القضاة سوف يتصرفون بعنف وقسوة[١].

ز - تأثير الطقس والطبوغرافيا:

ذهب مونتسكيو إلى أن الأحوال الجوية من حرارة وبرودة وجفاف ورطوبة تؤثر على أعضاء الجسم الإنسانى من الناحية الفسيولوجية والسيكولوجية والعقلية. ومن ثم فإن المجتمعات تتفاوت طبقاً لخصائص الناس التى تتفاوت بدورها تحت تأثير إختلاف الأحوال الجوية ويعطينا مونتسكيو مثلاً على ذلك فيقول إن مجتمعات الطقس الحار تتميز بالكسل والاسترخاء، بينما مجتمعات الطقس البارد تتميز بالنشاط والطاقة والحيوية، وأن هذا يفسر لنا حالة الرهبنة فى المجتمعات حارة الطقس، وحالة السكر فى المجتمعات باردة الطقس. ويستطرد مونتسكيو فيبين أن الحرية السياسية تتحقق بأعظم معانيها لدى شعوب الطقس البارد، بينما تسود العبودية لدى الشعوب حارة الطقس حيث تعمل حالة الاسترخاء والكسل على خضوع الناس تماماً للحكم المطلق الاستبدادى، وينتهى مونتسكيو من تحليله هذا إلى القول بأنه كلما ارتفعت درجة الحرارة كلما ساد الحكم الاستبدادى وكلما قلت كلما كان الجو ملائماً لظهور الديموقراطيات يقول مونتسكيو «بعض البيئات تصلح للحرية وبعضها معادى لها، الأولى تمثلها البيئة الباردة والثانية تمثلها البيئة الحارة»[٢].

* * *

تحدث مونتسكيو عن الطبوغرافيا، وبين تأثير التربة على المجتمعات والحكومات، فذكر أن الخصوبة تتصل بالسهول، بينما يتصل الجدب بالجبال، وأن حياة السهول وهى لا تمنح مانعاً طبيعياً للمقاومة والدفاع

---

(١) Montesquieu: The spirit of Laws. pp. 150 - 154.
(٢) Ibid: p. 322.

ينشأ عنها نظام استبدادى طغيانى، أما حياة الجبال فهى تؤكد الحرية لأنها تمنح الناس مانعاً يساعدهم على المقاومة الطويلة، كما أن سمات الناس فى الجبال تكون متجهة نحو الشجاعة والبطولة والجسارة لا إلى التواكل والتكاسل والخنوع طابع بيئة السهول، وبديهى أن الديموقراطيات يحسن قيامها فى المناطق الجبلية، بينما تكون بيئة السهول مكاناً ملائماً لقيام الحكومات الاستبدادية.

ح - علاقة القانون بالعادات والتقاليد والاقتصاد والدين:

يرى مونتسكيو أن كل شعب يتميز بروح عامة تخصه وأن هذه الروح العامة نتاج للعادات والتقاليد والعرف السائد التى كثيراً ما تصبح فى وقت من الأوقات أعظم من القوانين ذاتها، بل إن القوانين تقام ابتداء منها ووفقاً لها. ويرى مونتسكيو أن العرف والعادات والتقاليد لا يمكن تغييرها بواسطة القوانين اللهم إلا فى حالة الحكم الاستبدادى، بل على العكس يجب أن تتغير القوانين تبعاً لتغير العادات والتقاليد، يقول مونتسكيو، «وحينما تتغير العادات والتقاليد فإنها لا تتغير وفقاً للقوانين وتبعاً لها، إذ أن هذا لا يتم إلا فى ظل الطغيان إنها تتغير فقط تحت تأثير عادات وتقاليد أخرى»[1] تتغلغل فى الشعب وتقضى على البالى من العرف السائد، إن القانون - يقول مونتسكيو - ليس مجرد فعل من أفعال السلطة، إنه قاعدة متصلة ترتبط بالعلاقات الإجتماعية[2].



لاحظ مونتسكيو وظيفة المال وأهميته فى عمليات التبادل الاقتصادى خصوصاً فيما يتعلق بالتجارة العالمية، وبين أن شئون المال والاقتصاد تؤثر على البنيان الداخلى للمجتمعات، وتطبعه بطابع متميز،

---

(١) Ibid: p. 296.

(٢) Ibid: p. 209.

وبعرف خاص، وبنشاط محدد وخلص إلى أن القوانين يجب أن تضع فى اعتبارها تلك العلاقات الإقتصادية[١].

أما الدين فقد أعطاه مونتسكيو أهمية كبرى فى المجتمع، وقرر أنه ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب، وعلى الرغم من أن مونتسكيو يعتبر الدين المسيحى أحسن وأعمق الأديان، إلا أنه رأى أن هذا الدين لا يناسب كل المجتمعات وكل الحكومات، وذلك لأن الحالات الخاصة بكل مجتمع تحدد سمات الدين المقبول لديه. وعلى هذا فلقد قرر أن الدين الإسلامى يوافق الحكومات الاستبدادية أكثر من الدين المسيحى، وأن الدين المسيحى يناسب نوعين فقط من الحكومات: الكاثوليكية تناسب المواركية والبروتستانتية تناسب الجمهوريات.

ط - مكانة مونتسكيو السياسية:

يقول سوريل Sorel مبيناً مكانة مونتسكيو وأهمية نظرياته وأفكاره «إننا نجد أنفسنا أمام فيلسوف رائع، ومفكر جسور، وكاتب حصيف، ومؤلف واسع الخيال، وفير الابتكار.. ونحن لا نجد فاحصاً للمجتمعات الإنسانية، وعالماً بالشئون السياسية، ورابطاً بين الدوافع الإنسانية، وبين التنظيمات السياسية بأسلوب أدبى رفيع مثل مونتسكيو».

كان مونتسكيو فرنسياً من القرن الثامن عشر، تحدد تفكيره بظروف عصره وثقافته وحضارته شأنه فى ذلك شأن أى مفكر، ولكن جوهر أعماله اتسمت مع ذلك بطابعى العالمية والدوام.

لم يترك مونتسكيو وراءه قطعاً أدبية خالدة، ولم يترك خلفه فلسفة سياسية عميقة بقدر ما ترك لنا منهجاً للفكر والسياسة على السواء، ومنهجه هذا يذكرنا دائماً بعقل ناضج، وقواعد أبدية، وحقائق خالدة[٢].

---

(١) Sorel: Montesquieu pp. 28 - 29.

(٢) Maxey: Political philosphies P. 324.

يقول داننج إن مكانة مونتسكيو كفيلسوف سياسى ترجع إلى مجال بحثه وإلى منهجه الدقيق وإلى نظريته عن الحرية(١).

ترك مونتسكيو أكبر تأثير وأعمقه فى الأجيال المعاصرة له واللاحقة، ولم يمكث مؤلفهالرئيسى. «روح القوانين» أكثر من عامين حتى استنفذ منه ما يزيد عن العشرين ألف طبعة، وسرعان ما ترجم مؤلفه هذا إلى الانجليزية والالمانية والأسبانية والإيطالية وغيرها من اللغات الأجنبية، وأطلع عليه سائر المثقفين وأخذوه بالنقاش والجدال والشرح والنقد والتفسير.

(١) Dunning: A history of political theories Book II. p. 428.

٥ - نظرية روسو السياسية

اتسمت فلسفة روسو السياسية، وكذا كافة كتاباته الأخرى بالطابع الأدبى والبلاغى الفذ، لدرجة أن كثيراً من الفلاسفة والباحثين كان يجدون صعوبة فى فهم ما يرمى إليه روسو بعد قراءته لأول مرة، ويعلنون أنهم لابد من أن يعاودوا قراءته بغية فهمه بعد أن يتمكنوا من التغلغل إلى ما وراء كتاباته المشبعة بعواطف قوية، وانفعالات عنيفة، وعبارات فائقة النفاذ إلى القلب، قوية التأثير فى الوجدان.

ورغم أن روسو(*) ولد فى جنيف إلا أنه يعد فيلسوفاً فرنسياً بحكم ثقافته وكتاباته وخبرته، ولقد بدأ اسمه فى الانتشار بعد أن اشترك فى مسابقة أعلنت عنها « أكاديمية ديجون » دار موضوعها حول السؤال التالى: « هل أدى تقديم العلوم والفنون إلى تقدم مماثل فى ميدان الأخلاق؟ » أجاب روسو على ذلك السؤال بالنفى وذلك فى بحث له عنوانه « مقال فى العلوم والفنون » كتبه عام ١٧٥٠، وفاز بجائزة الأكاديمية المذكورة، فذاع صيته، وزادت شهرته. وبعد ذلك بثلاثة أعوام اعلنت نفس الأكاديمية عن مسابقة أخرى يدور موضوعها حول « أصل التباين بين الناس، وهل هو مشروع فى نظر القانون الطبيعى » فوضع روسو بحثاً ثانياً عنوانه « مقال فى التفاوت بين الناس » نشره عام ١٧٥٤ وبعد أعوام قليلة نشر روسو كتبه السياسية الأخرى مثل كتابه « العقد الإجتماعى » و« إميل أو فى التربية » و« هولويز الجديدة ».

ولقد بين جان جاك روسو فى مؤلفاته السابقة تصوره لحالة الطبيعة State of nature وطبيعة العقد الاجتماعى Social contract ورأيه عن

---

* جان جاك روسو فيلسوف وسياسى وأديب فرنسى ولد فى جنيف عام ١٧١٢ وتوفى عام ١٧٧٨ ويمكن للقارئ أن يرجع للمؤلفات التالية بغية فهم اعمق بفلسفة روسو السياسية:

(1) Coblan; Rousseau and the modern state.
(2) Green: Rousseau; Oxford 1950.
(3) Sching; A: La pensee de Jean Jacques Rousseau, Paris 1929.

السيادة والقانون، sovereignty and law وخلاصة فكره عن الحكومة Covernment فى مؤلفاته السابقة وسوف نعرض لها هنا تفصيلاً.

أ - حالة الطبيعة

ذهب روسو إلى أن حالة الطبيعة الأولى كانت هانئة سعيدة، سادها الخير، وانتشرت فيها الفضيلة، وأن الإنسان الأول كان مساوياً لكل إنسان آخر، إذا لم يكن هناك أدنى تمييز بين الإنسان وأخيه الإنسان، لم يكن هناك حاكم ولا محكوم، متعلم ولا جاهل، غنى ولا فقير، كان كل إنسان مساو تماماً لكل إنسان آخر، لم يكن الإنسان الأول فى حاجة إلى ممارسة الكذب أو النفاق أو الرياء إذ لماذا يمارس هذه الخصال مادام لا يوجد أى تفاوت أو تمايز بين الناس، كان الإنسان الأول طاهراً شريفاً، كانت حاجاته محدودة، وفى الطبيعة ما يكفى حاجاته ويزيد، يقول داننج «امتازت الحالة الطبعية بالمساواة التامة، ولم يكن ثمة تمييز أو تفاوت بين فرد وآخر»[١].

كان الإنسان الأول هانئاً سعيداً لم يعرف القيود ولا الحواجز ولم يصطنع الرياء، كان يتصرف بتلقائية وحرية، ولم يكن له مسكن واحد ثابت ولا لغة. كانت صرخاته الغريزية تغنيه عن الألفاظ والكلمات، ولقد علمت الطبيعة الانسان كل ما يريد أن يتعلمه، ومنحته كل ما يريد أن يمتلكه أو يستخدمه[٢]. لم يكن الإنسان الأول محتاجاً إلى معونة الآخرين، ولم يكن جباناً يرهب كل قوة حوله كما ذهب إلى ذلك مونتسكيو ولم يكن وحشاً انانياً يحارب الجميع كما ذهب إلى ذلك هوبز. إن الحرب والخوف والانانية لم تظهر إلا فى حالة المجتمع المدنى، وذلك لأن الحياة البسيطة، المنعزلة، الغريزية، التلقائية للإتسان الأول لا يمكن أن تتضمن هذه الشرور[٣].

---

(١) Dunning: A history of political theories Book II. p. 9.
(٢) Maxey: Political philosophies P. 350.
(٣) Dunning: A history of political theories Book II. pp. 8 - 9.

أشاد جان جاك روسو بإنسان الحالة الطبيعية قائلاً أنه رؤوف بالناس، لا يمكن أن يؤذى أى إنسان آخر، ولا يمكنه أن يؤذى أى كائن أيا ما كان حيواناً أو نباتاً. كان الإنسان الأول يتمتع بجسد قوى مرن، وبحركة سريعة تمكنه من الإفلات من مخالب الحيوان المفترس، وكان لا يحتاج إلى علاج ولا طبيب، لأن الإنسان ليس أسوا من الحيوانات الأخرى فى هذه الحالة.

لم يكن الإنسان الأول يشعر بالتفاوت إلا قليلاً، بل أن تأثير التفاوت كاد أن يكون معدوماً، ولكن بذور التفاوت كانت مهيئة للظهور، عندما تغلغلت إلى الإنسان فكرة الإجتماع، كان من الجائز فى جميع الأحوال ألا يتحقق التفاوت، وألا يقام المجتمع، وألا تنمو هذه البذور وأن يبقى الإنسان على حالته الأولى، حالة الحيوان السعيد، إلا أن طائفة من الأسباب تألبت جميعها على ظروف عيش الإنسان، فتحولت حياته من طور الطبيعة إلى طور الحياة الإجتماعية، فصار الإنسان شريراً منذ أن صار كائناً إجتماعياً.

وقد استهل روسو القسم الثانى من بحثه هذا بقوله «إن أول إنسان سور قطعة من الأرض وقال (هذه الأرض لى) ووجد حوله أناساً بلغت سذاجتهم درجة تصديقه كان هو المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى، وكم من جريمة وحرب وقتل وبؤس وهول كان من الجائز أن يوفرها على البشر ذلك الشخص الآخر الذى كان يستطيع أن يخلع الأوتاد، ويرفع الحواجز، ويملأ حفرة الحدود، ويهيب بالناس قائلاً (إحترسوا من الإصغاء إلي هذا الدجال، وحاذروا إن تصدقوا مزاعمه الباطلة، إنكم تضلون ايما اضلال إذا نسيتم أن الثمرات كلها للجميع، وأن الأرض ليست مزرعة لإنسان) »[1].

---

(١) انظر فى ذلك:

(a) Rouseau: Disoures sur l' inègalité pt. ii.

(ب) عادل العوا: المذاهب الأخلاقية.

ثم يبين روسو الأسباب الطارئة التى أسهمت فى تحول الإنسان إلى حياة المجتمع، ويرجع بعض الأسباب إلى عوامل طبيعية مثل البرد القارس، والقيظ المحرق، والجدب. فقد اضطرت هذه المؤثرات الإنسان الأول إلى التعاون مع بنى جنسه تعاوناً موثوقاً كان غرضه النجاح فى الصيد براً وبحراً والتآزر لتوفير الغذاء وتأمين القوت، ثم أسهمت الزلازل والفيضانات فى قلب هذا الاجتماع المؤقت اجتماعاً دائماً، ولما اخترع البشر لغة الكلام، وظهرت فكرة التملك، برز الحسد وصار الشرّ متأصلاً، وأمسى التفاوت بين البشر مستشرياً ومستعصياً.

إلا أن فكرة التملك لم تظهر إلا نتيجة تطور بطئ طويل، وقد سبقها إلى الظهور أنواع أخرى من التفاوت الغامض أخذت تنساب كلها فى المجتمع البشرى، فرأى الناس مثلاً أن اجتماعهم على هيئة عائلات ينفعهم فكانت فكرة العائلة طليعة التملك أو الملكية، ثم لما ازدادت العلاقات حاول الكثيرون نوال تقدير الغير، وإثارة إعجابهم، عن طريق تحقيق التفوق، وكان فى وسع الناس حينئذ أن يظلوا أحراراً اصحاء سعداء صالحين، ولكن الزراعة والتعدين عجلا مسيرهم نحو التفاوت والبؤس وانقطاع المساواة، يقول داننج «ولما تزايد البشر عجلت ظروف التربة، والمناخ، وسائر العوامل الجغرافية الأخرى على التفاوت فى السلوك والعادات.. فتميز سكان المناطق الساحلية بالصيد بحراً، بينما عمل سكان الغابات على الصيد براً، ومع اكتشاف النار صدفة، راح الناس يستخدمونها، فظهرت الآلات الحجرية والمعدنية، وتحرك التقدم الاقتصادى، وشيدت الأكواخ واتخذها الناس مآوى ثابتة، وساعد هذا على تكوين العائلات، وتنظيم الملكيات وبدأ ناقوس الموت يعلن نهاية المساواة بين الناس، وقيام التنظيمات الإجتماعية، فزادت العلاقات بين الناس، وظهرت افكار المنافسة والتفضيل والتفوق، فذاعت الشرور، وانعدم التسامح بين الناس»[١]. ويقول Maxey وحينما كثرت العلاقات بين الناس ظهر من

---

(١) Dunning: A history of political theories Book III. p. 9.

بينهم الأقوى والأكفأ والأمهر.. وتمرس أولئك بفنون لم يقوى عليها الأضعف والأقل كفاءة ومهارة فتميزوا وتفرقوا، وأصبحوا أكثر غنى من بقية الناس، وهنا اقنع الأغنياء الفقراء على الاتحاد وتكوين المجتمع وإرساء أسس الدولة لا لحماية الضعفاء ولكن لكى يكتسب الأغنياء شرعية رسمية فى السيطرة على الفقراء[1].

إلا أن الانقلاب الأكبر فى حياة الناس قد نجم عن انتشار الزراعة، واكتشاف التعدين فلقد نجم عن زراعة الأرض تقسيمها وتوزيعها، ونشأ عن التعدين أن الناس الذين كانوا يعملون فوق الأرض اصبحوا ملزمين بالعمل فى باطنها من جهة، ومرغمين من جهة أخرى على استبدال الطعام بالحديد، وأدى تفاوت الناس الطبيعى بالقوة والمهارة إلى تفوق اجتماعى ماثل فى تفوق الأقوى وسيطرة المهرة والأكفاء، فانطلقت الأهواء من معاقلها وظل الأمر على هذا المنوال حتى شعر الناس يوماً بأن مصلحتهم الخلاص من هذه الفوضى، ووضع حد لها، فقيدوا بقيود الحق ما كان مكتسباً بالقوة وحدها، واصطلحوا عندئذ على تثبيت القوانين وتنظيم المجتمع وهكذا. فبظهور فنون الزراعة والتعدين أصبح كل فرد فى حاجة إلى عون الآخر، وأوضح التعاون بين الناس أن بينهم تفاوتاً فى المهارة والقوة فحظى الأقوى منهم بكمية أكبر من العمل وانتج المهرة منهم إنتاجات أكثر، فظهر الغنى والفقير، وهما أصل كل أشكال اللامساواة[2].

نعم إن الإجتماع شر، وينبوع شر، فالأنانية والفوضى، والحرب، والرق، والرذيلة، لا وجود لها فى الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع، تعيش مع بعضها البعض فى مجموعات صغيرة أو كبيرة أو مجتمعات متخلفة أو متحضرة، وإذا كان الإجتماع شر، وينبوع شر، أتنهدم إذن المجتمعات لكى نعود إلى حالة الطبيعة الأولى وكيف تتم عملية الهدم هذه، وما هو السبيل؟

---

(١) Maxey: Political philosophies P. 351

(٢) Dunning: A history of political theories Book III. p. 10.

إن روسو يدعونا إلى العودة إلى الطبيعة، فلقد أوضح روسو فى كتابه «إميل أو فى التربية» أن الرجوع إلى الطبيعة هو الحكمة ذاتها، وأن أول نقطة فى الإصلاح سواء أكان إصلاحاً سياسياً أو اجتماعياً أو أخلاقياً أو صحياً أو تعليمياً هى العودة إلى الطبيعة وإتباع قوانينها[١].

أراد روسو أن يجد اسلوباً تربوياً يحفظ على تلميذه «إميل» خصال البراءة والمهارة وفضائل حالة الطبيعة. فأوضح أن الإنسان فى حالة الطبيعة لا يرتبط بالناس بل بالأشياء، ومن ثم لابد من الحرص على بيان تأثير الأشياء وحدها وليس الأفراد، ومن هنا استنتج روسو أن ارتباط الإنسان بالأشياء والذى يضمن حريته ويحفظها، يحتم على المشرعين أن يضعوا القانون فى الحالة الإجتماعية موضع الأشياء فى حالة الطبيعة، من غير أن يضعوا الإنسان موضع الأشياء، فإذا كانت قوانين الأمم ثابتة مثل قوانين الطبيعة، كان ثبوتها قوياً لا يقهر، ولا يستطيع أى فرد تجاوزها والتغلب عليها، وصارت علاقة الناس بعضهم ببعض داخل المجتمع، كعلاقة أحدهم بالأشياء فى حالة الطبيعة، وهذا يعنى تحويل الإرادات الخاصة للأفراد إلى إرادة عامة واحدة تعلو على إرادات الأفراد.

ولكن روسو فى كتاب العقد الإجتماعى، يرى أن معنى هذا ليس هدم المجتمع المتحضر، ولكنه يعنى بالضبط تلمس الطبيعة وقوانينها فى ثنايا المجتمع[٢] وبمعنى آخر فقد رأى أنه من الاستحالة العودة إلى حالة الطبيعة بالنسبة للمجتمع المتحضر فالعصر الذهبى للمساواة والعدالة هو حلم جميل، ولكنه لا يمثل أمنية قابلة للتحقيق[٣]. ومع ذلك يمكن أن نعتبر حالة الطبيعة كمعيار ثابت تصحح على أساسه حاله المجتمع المتحضر، وننطلق منه نحو بناء اجتماعى أقرب ما يكون إلى السلامة.

---

(١) Dunning: A history of political theories Book III. p. 13.

(٢) Ibid: p 13

(٣) Maxey: Political philosphies P. 351

ب - العقد الإجتماعى

كان لابد إذن من البحث عن شكل للإجتماع يستهدف حماية شخص كل عضو وأمواله.. شكل للإجتماع يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا إلى نفسه. تلك هى المشكلة الحقيقية والرئيسية التى يبحث العقد الإجتماعى عن الحل الصحيح لها.

فكأن العقد الإجتماعى هو الذى ينهى حالة الطبيعة ويعمل على إنشاء المجتمع حيث تصبح السيادة والسلطان من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد من الأفراد على حدة، إذ يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع كله حينما يوافق على القول التالى:

يضع كل منا شخصه، وجميع قوته، وضعاً مشتركاً تحت السلطة العليا للإرادة العامة ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزء من الكل[1].

وينتج عن هذا أن للإرادة العامة La volonte générale وحدها الحق فى قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الهدف المنشود للصالح العام، والإرادة العامة هى إرادة الأفراد فى جملتهم وهى ليست مجموعة إرادات الأفراد، ولكنها روح عامة تعبر عن الصالح العام وهى وحدها مصدر القانون ولها السلطة المطلقة دون وجود أى واسطة أو ممثلين، لأن علاقة الأفراد بالدولة يجب أن تكون مباشرة، ولكن السلطان الذى يمارس السلطة العامة له حدود لا يجب أن يتعداها، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الإجتماعية عن حريته وماله من حقوق إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذى يعد صالحه هو فى نفس الوقت، وعلى ذلك فالهيئة الإجتماعية يجب إذن أن توجه سلطاتها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب، وكل ما يتمشى مع نصوص العقد الإجتماعى، ومن ثم فالسلطان لا

---

(١) انظر:

(a) Rousseou: contract social I. Vo.

(ب) عادل العوا: المذاهب الاخلاقية.

يستطيع مثلاً أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين، وكذلك لا يمكنه الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام بصلة وهو حين يفعل ذلك لا يعبر عن الإرادة العامة أو عن الشعب.

وتتحقق المساواة فى ثنايا العقد الاجتماعى، لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع، يعودون إلى نقطة الصفر، وتتحقق المساواة التامة بينهم كما أن اتحادهم يكون كاملاً ولا يسمح بأي افضلية لأي فرد[1] وهكذا تتحقق المساواة التامة، كما تتحقق الحرية لأن روسو يتبع النص السابق بنص آخر يقول فيه:

«ولما كان كل شخص يضع نفسه للجميع، فإنه من ثمة لا يضع نفسه لأى شخص آخر».

أى أنه يستحيل أن يضع الإنسان حريته تحت تصرف شخص أو فرد أو ملك أو سلطان والنتيجة هى حصوله على الحرية العامة، فثمة فرق إذن بين أن يتقيد الإنسان بإنسان آخر، وبين أن يتقيد بالكل الذى هو جزء فيه[2].

قسم روسو مؤلفه «العقد الإجتماعى» إلى أربعة كتب يضم كل كتاب منها عدداً من الفصول وقد بدأ الفصل الأول من الكتاب الأول بقوله الشهير.

«يولد الإنسان حراً ولكننا نجده مكبلاً بالحديد فى كل مكان، هذا إنسان يظن أنه سيد الآخرين وهو أكثر منهم عبودية وأعظمهم مذلة، كيف حدث هذا التغير؟ لا أعرف وما الذى جعله تغيراً مشروعاً؟ اعتقد أن فى إمكانى الإجابة على هذا السؤال الأخير.

فإذا أدركنا أنه ليس لإنسان سلطة على إنسان آخر وادركنا أن القوة لا يمكن أن تخلق حقاً، عرفنا أن السلطة الشرعية بين الناس إنما تقوم على تعاقدات عقدت بينهم، وأن صاحب القوة العليا أى الأقوى بين

---

(١) Dunning: A history of political theories Book III. p. 18.

(٢) عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ترجمة الكتاب الأول من العقد الاجتماعى لروسو ص٦

الناس لا يمكن أن يؤتى من القوة ما يكفل له السيادة دائماً، اللهم إلا إذا قلب (القوة) (حقا) واتخذ (الطاعة) (واجباً) وهذا محال لأن الخضوع للقوة حكم ضرورة، ولا يمكن أن يكون واجباً لأنه ليس بالعمل الإرادى الحر، فنحن إذا لم نكن مجبرين على الخضوع، فليس ثمة (التزام) يضطرنا إليه، وإن القوة من ثم لا تخلق حقاً».

من المستحيل أن يكون الإنسان عبداً حتى ولو أراد ذلك يقول روسو:

«لا نستطيع أن نقر أى تنازل اختيارى عن الحرية وما القول بأن من الناس من يهب نفسه للغير دون مقابل إلا سخف وهراء غير مقبول.. ولو فرضنا إنساناً يهب للغير نفسه، فإنه لا يملك أن يهب أبناءه لأنهم يولدون احراراً وحريتهم ملكهم، وليس لأحد حق التفريط فيها.. بل إننا إذا تصورنا أن إنساناً قد يتنازل عن حريته لسواه ابتغاء العيش، فلأى شئ يتنازل شعب بأسره لملك أو سلطان؟ إن الملك أبعد من أن يمد رعاياه بالقوت والعيش، لأنه هو نفسه يستمد عيشه منهم»[1].

ليس ثمة تعاقد أو تعهد أيا ما كان يبيح أن يسترق إنسان إنساناً، ولكن ثمة حاجة انبثقت من ضرورة تعاون الناس فى سبيل مقاومة قوى الطبيعة، ودفعت الناس إلى تعاقد أولى لا يرتكز إلى القوة هو العقد الإجتماعى الذى يهدف إلى تكوين نوع من المشاركة يحمى بكل قوى المشتركين فيه مجتمعة، شخص وثروة كل عضو فيه ويذود عنهما، على وجه يمكّن كل فرد، رغم اتحاده مع سائر الأفراد، أن يظل فيه حراً كما كان لا يطيع إلا نفسه، ويؤلف فى الوقت ذاته جزءاً لا يتجزأ من المجموع.

لا يوجد إلا عقد واحد، وميثاق وحيد، هو ميثاق الجمع مع الجميع واستسلام الإرادة الفردية كلها لإرادة عامة واحدة، والقانون هو التعبير عن هذه الإرادة العامة ولا سيادة إلا سيادتها على شرط أن تنتج عنها

---

(١) نفس المرجع.

قوانين صالحة تستهدف المصلحة العامة، ومصلحة جميع المواطنين وألا تعارض هذه القوانين قوانين الطبيعة وفوائدها ولذا يمتنع على أى قانون أن يضطهد المواطن بوجه من الوجوه.

الإرادة العامة الكلية إرادة مستقيمة دائماً، إنها إرادة الشعب كله، والشعب لا يريد إلا المنفعة العامة ومن خرج عن الخضوع لها أرغمه المجتمع على ذلك يقول روسو:

«لكى لا يكون العقد الإجتماعى مجرد صيغة جوفاء، فإنه ينطوى ضمناً على التعهد الوحيد الذى يدعم سائر التعهدات إلا وهو أن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة، فإن المجتمع كله يضطره إلى الطاعة، ولا يعنى ذلك إلا أنه يجبر على أن يكون حراً»[١].

حقا أن الإنسان يفقد فى العقد الإجتماعى حريته الطبيعية، ولكنه يحصل لقاء ذلك على حرية مدنية أو حرية سياسية أو اجتماعية كما يستفيد حق تملك ما يملكه. أنه يفقد حريته الذاتية الأنانية لكى يحصل على الحرية المعنوية العاقلة حرية المجتمع بأسره وما المجتمع هنا سوى هيئة معنوية أو «شخص عام» تبدأ فى نطاق وجودة الحياة الأخلاقية كلها، وتظهر فى مجاله فكرة الحق الصحيح، كما أن اتساق الناس فى المجتمع يوفر «مساواة أدبية وشرعية تعوضهم عن الفوارق المادية أو الجسدية التي قد تفرضها الطبيعة عليهم.. من ثم فإن أولئك الذين يتفاوتون قوة أو ذكاء يمسون متساوين بالحق الوضعى، الحق القانونى وهذه المساواة تبقى - فى ظل الحكومات الفاسدة - مجرد وهم خادع لا يؤدى إلا إلى استمرار المعوز فى فقره والغنى فى المركز الرفيع الذى ناله بالاستغلال.. وتكون القوانين عندئذ نافعة لمن يملك دائماً... ضارة بمن لا يملك»[٢].

---

(١) نفس المرجع.
(٢) نفس المرجع.

جـ - السيادة والقانون

جمع روسو فى نظريته عن السيادة بين ذلك الجانب الدقيق الذى حدده هوبز بدقة عن هذا المفهوم، وبين مشاعر لوك المؤيدة للحرية، وحاول إيجاد مفهوم جديد للسيادة تمتزج فيه الحرية بالسيادة امتزاجاً غريباً[1]. إذ يرى روسو فى الكتاب الثانى من العقد الإجتماعى أن الشعب هو السيد بالتعريف وأن سيادته لا تباع ولا تشترى وغير قابلة للتحويل، أو التصرف فيها لأنها لا ترتبط بالوعود، وليس فى وسع الشعب أن يتنازل عن السيادة، أو أن يتخفف منها، وهذه السيادة وحدة لا تتجزأ، وكل لا ينفصم عراه، ولذا فهى غير قابلة للتقسيم Indivisible يقول روسو «إما أن تكون السيادة عامة أو لا تكون أى أنها إما أن تكون إرادة الشعب، أو إرادة جزء منه. فى الحالة الأولى تكون الإرادة عملاً من أعمال السيادة، ويتكون عنها القانون، وفى الحالة الثانية لا تكون سوى إرادة خاصة أو عمل من أعمال الحكم»[2].

وكأن روسو لا يقبل تقسيم لوك للسلطات إلى سلطة تشريعية، وأخرى تنفيذية، وثالثة فيدرالية، كما لا يقبل تقسيم مونتسكيو للسلطات إلى سلطة تشريعية وأخرى تنفيذية، وثالثة قضائية[3].

السيادة إذن تعبير عن الإرادة الكلية العامة للشعب وهى تتميز بالإضافة إلى كونها لا تباع ولا تشترى، وكونها غير قابلة للتقسيم بأنها لا تخطئ إذ أنها معصومة من الخطأ[4]. ولا يحد السيادة العامة إلا حد وحيد هو الذى يرسمه العقد الإجتماعى نفسه، ونعنى به حقوق الفرد فى التملك وفى الحرية.

---

(١) Dunning: A history of political theories Book III. p. 22.

(٢) انظر:

(a) Rousseau, contract social I. vi.

(ب) عادل العوا: المذاهب الاخلاقية.

(٣) Dunning: A history of political theories Book III. p. 24.

(٤) Ibid: p. 23.

والقوة العظمى والسلطة القصوى، والسيادة الوحيدة هى تلك التى أوجدها العقد الإجتماعى، ونسبها إلى الشعب كله، ذلك لأن الأفراد حينما يتنازلون عن حقوقهم فانهم يتنازلون عنها للمجتمع كله وليس لفرد محدد، أو ملك، أو سلطان، وهم بتنازلهم عن إرادتهم الفردية إنما يصهرون تلك الإرادات فى بوتقة الإرادة الكلية العامة.

ويري روسو أن أساس الإرادة المنفعة، ومن ثم فإرادات الأفراد ترتبط بمنافعهم التى قد تتعارض فيما بينها فى كثير من النقاط، أما الإرادة الكلية العامة فتوضح أن المنفعة بين الجميع واحدة، ومن هنا فهى تهدف إلى تحقيق المنفعة العامة لا منفعة فرد على حدة، وهذه المنفعة هى التى تجعل فى الإمكان قيام الدولة. ومعنى هذا أنه إذا لم تنصهر الإرادات الفردية فى إرادة واحدة هى الإرادة الكلية العامة استحال أن يقوم المجتمع[١].

وبما أن الإرادة العامة تمثل السيادة، فإن أى تعبير لا يحقق المنفعة العامة لا يكون معبراً عن الإرادة العامة، ومن ثم يفقد صفة السيادة.

ولقد ميز روسو بين تلك الإرادة العامة La volonté Generale وبين إرادة المجموع، فبينما إرادة المجموع volonte de tous لا تعدو أن تكون الإرادات الخاصة الفردية كأصوات الناخبين مثلاً فإننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى فكرة الوحدة العضوية[٢] organic unity.

والقانون عند روسو ما هو إلا فعل الإرادة العامة وحدها، ومن هنا فان القانون ليس له معنى غير سلطة السيادة، وأن أية قواعد أو أوامر صادرة عن أى سلطة أخرى غير سلطة السيادة المعبرة عن إرادة الشعب الكلية العامة لا يكون لها صفة القانون، كما أن أية قواعد أو أوامر تمس مصالح الشعب وتقوض المنفعة العامة لا يكون لها صفة القانون حتى ولو كانت صادرة عن السيادة[٣].

---

(١) Ibid: p. 22.

(٢) Ibid: p. 24.

(٣) Ibid: p. 23.

إن القانون نتاج خالص لإرادة الشعب الكلية والعامة، ولقد ظهر من الشعب ولأجله، ومن ثم فهو لا يهتم بالأشخاص، ولا يعبأ بما قد يظهر بين الناس من تصنيفات طبقية، ولا يرتبط باسم ملك أو عائلة ملكية. يقول روسو حين يوضع القانون فإنه لا يضع فى اعتباره الأشخاص وأفعالهم الخاصة ولكنه يعبر عن الجميع وعن الأفعال المجردة، وقد يحدد القانون حقوقاً ولكنه لا يمنحها لفرد محدد بالذات، وقد يصنف الناس طبقاً لبعض الكيفيات ولكنه لا يدرجهم فى طبقات متفاوتة، وقد يقيم حكومة ملكية وراثية، ولكنه لا يختار ملكاً، ولا يحدد عائلة مالكة.

ثم يستطرد روسو فيبين أنه ليس من الجائز لنا أن نحاول الكشف عن وظيفة المشرعين أو عن مركز الأمير بالنسبة إلى القانون، وهل هو يخضع أو لا يخضع للقانون أو عن كيفية التوفيق بين الحرية وبين الخضوع للقانون، أو عن جور وظلم القوانين، ويرى أننا إذا علمنا أن الإرادة العامة الصادر عنها القانون هى إرادتنا جميعاً أمراء وعامة، فإن هذه التساؤلات جميعا لا يلبث أن يزال عنها ما يحجبها عن رؤية الإجابات الواضحة عليها، يقول روسو «ليس ثمة ضرورة تدعونا إلى أن نسأل عن وظيفة أولئك الذين يضعون القانون، ما دام أنهم يمارسون الإرادة العامة، كما لا يجوز لنا أن نسأل عما إذا كان الأمير فوق القانون، ومادام أن الأمير ليس أكثر من عضو فى المجتمع كما لا يمكن أن نستفسر عن إمكانية جور أو ظلم القانون، مادام أنه لا يوجد بين الشعب من يريد أن يظلم ذاته، وبالتالى أن تنتابنا الحيرة فى كيفية تمتع الإنسان بالحرية فى الوقت الذى يكون فيه خاضعاً للقوانين، ما دامت القوانين لا تعبر إلا عن إرادتنا الكلية العامة[١].

ويرى روسو أن القانون الصادر عن الإرادة العامة المعبرة عن السيادة هو الذى يضفى على الدولة السمة الشرعية وأنه ليس ثمة دولة شرعية إلا إذا حكمت بواسطة القانون[٢].

---

(١) Dunning: A history of political theories Book III. p. 28.

(٢) Ibid: 29.

د - الحكومة عند روسو

ميز روسو بوضوح دقيق وكامل بين الدولة أو السيادة وبين الحكومة فبينما تعنى الدولة المجتمع كله، الذى اتفق الناس على إقامته فى العقد الإجتماعى، والذى يتبدى لنا فيه صورة الإرادة العامة، نجد أن الحكومة تشير إلى ذلك الشخص أو تلك الهيئة التى عينها المجتمع لتنفيذ إرادة السيادة.

فالحكومة ما هى إلا هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة، وصيانة الحريات المدنية والممتلكات، وهى هيئة لا سلطان لها، إذ السلطان الوحيد فى المجتمع للشعب وحده، وهى مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التى تسنها الدولة.

وتتجسد فى المواطن الحاكم ثلاث إرادات متميزة الأولى: تلك الإرادة الفردية التى تركز على رغباته الفردية الشخصية، والثانية: الإرادة المتصلة بأعمال الحاكم، وهى تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة الحاكمة، والثالثة إرادة المجتمع ككل التى تتجلى بأروع صورها فى الإرادة العامة[1]. ويرى روسو أن الإرادة الفردية تغلبت على الإرادة العامة فى حالة المجتمع الطبيعى الأول، ولكن هذه الإرادة الأخيرة تتغلب على الإرادة الفردية فى حالة المجتمع المدنى المتحضر[2].

ولقد أشار روسو فى الكتاب الثالث من مؤلفه العقد الإجتماعى إلى أشكال الحكومات، ورأى أن هذه الأشكال لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة: الموناركية، والارستقراطية، والديموقراطية، وأضاف إليها شكلاً رابعاً هو الحكومة المختلطة. لكنه أكد على أنه شكلا من هذه الأشكال الأربعة لا يمكن أن يكون نظاماً شرعياً إلا إذا استمد سلطته وسيادته من الشعب أو من الإرادة الكلية العامة للشعب التى ما هى إلا إرادة الموطنين الأحرار.

---

(١) Ibid: p. 31.

(٢) Ibid: p. 30.

إلا أنه يوجد لدى أى حكومة استعداد دائم نحو الفساد ، وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على المصلحة العامة، ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار «فانهيار الهيئة السياسية لا يمكن تحاشيه وذلك لأن الحكومة تتجه باستمرار نحو تخطى السيادة لكى تخلق لذاتها هيبة مستمدة من الحكم، كما أن كل حكومة تعمل على الانتقال من الديموقراطية إلى الارستقراطية إلى الموناركية لكى تصل إلى الطغيان وإذا كان ينطبق على حكومات المجتمع قليل العدد ، فإن الأخطار تكون أكثر فى المجتمع الكبير، حيث يتجه الأفراد والتجمعات المختلفة بالإضافة إلى الحكومة نحو تحقيق المصالح الخاصة دون ما أدنى اهتمام بالمصلحة العامة»[١]. ومن ثم فان روسو يقرر أن «الهيئة السياسية تشبه الجسد الإنسانى فى كونه محتم بالوفاة منذ ميلاده لأنه يحمل فى ذاته أسباب موته[٢].

ولكن ثمة حلول يجب القيام بها ، لتأخير هذا التدهور الحتمى، بغية الاحتفاظ بحرية الأفراد والمساواة والسلطة الشرعية أطول مدة ممكنة، وتكمن هذه الحلول فى التقاء أفراد المجتمع جميعاً فى فترات غير متباعدة والتصويت الحر على أمرين: الأول: هل من الصالح العام الإبقاء على شكل الحكومة الموجودة أو تغييره، والثانى: هل من الصالح العام الإبقاء على أفراد الحكومة الحاليين أو تغييرهم[٣].

على الشعب ألا يقف موقفاً سلبياً، أى لا يقف موقف المتفرج الذى لا يبالى وإنما عليه أن يسهر على صيانة القوانين، وأن يهتم كل فرد بأمور الحكم فى بلده، وأن يكثر الناس من الاجتماعات والمؤتمرات السياسية، فتلك هى الشروط الأساسية لإستمرار الحكم السليم. لابد إذن من أن يظل المواطن حراً قادراً على بيان رأيه، وتحديد موقفه من قضايا أمته مادام الشعب هو السيد الوحيد.

---

(١) Dunning: A history of political theories Book III. p. 37.
(٢) Rousseau: Contract Social III. Xi.
(٣) Dunning, op. cit. P. 32.

لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو حريته للحكومة لأن هذه الأخيرة لم توجد إلا وفق قانون صادر عن الإرادة الكلية العامة للشعب لا عن العقد الاجتماعى ومن ثم فالهيئة الحاكمة ليست سادة الشعب بل هى فئة من الموظفين يعملون فى خدمة الشعب والسهر على راحته، ومن ثم فإن يمكنه تغيير الحكومة عن طريق تغيير شكلها أو تغيير أعضائها فى الوقت الذى يريد.

هاجم روسو الديانة المسيحية هجوماً مراً، ودعى إلى دين مدنى عقائده بسيطة تقتصر على الإيمان بوجود إله حكيم، وحياة أخرى، وقداسة العقد الإجتماعى، والإيمان بالقوانين، والتسامح، وعدم التعصب.

هـ - مكانة روسو السياسية

قدم روسو نظرية سياسية متكاملة، كان أهم أركانها محاولة اتخاذ حالة الطبيعة بقوانينها كأساس لإصلاح المجتمع المتمدين، وتصوره للعقد الإجتماعى ورأيه فى السيادة والقانون والحكومة، والدين المدنى. وإذا كانت الطبيعة قد خلقت الناس أحراراً متساوين، فإن العقد الإجتماعى يعيد الإنسان الذى أفسدته العلوم والفنون إلى حالة الصفر لكى يكون الجميع سواسية وأحراراً، وإن كان الأمر كذلك فإن السيادة لا تتعلق بفرد أو هيئة، وإنما تعود برمتها إلى إرادة الشعب العامة ومن ثم لا تمييز ولا تفاوت، كما أن القانون لا يضعه فرد أو هيئة وإنما هو صادر عن إرادة الشعب الكلية والعامة، فليس ثمة فرق إذن بين واضع القانون، وبين منفذ له، وبين مطيع لأوامره، مادام أنه يصدر وينفذ ويطاع من الشعب بأسره، والنتيجة أن الإنسان لازال حراً مساوياً لكل إنسان آخر[١].

نسق سياسى متكامل ومترابط ومتناسق إذن ذلك الذى قدمه روسو. إلا أننا نأخذ على روسو أنه لم يقدم فى ميدان السياسة إلا مجرد

---

(١) Dunning: A history of political theories Book III. p. 38.

افتراضات وإقتراحات كما يقول داننج ومع ذلك، كانت القوة الدافعة لإفتراضاته واقتراحاته دامغة وعنيفة، وظلت باقية كنظريات خالدة فى الأدب والتاريخ، ولقد فاقت خيالاته ومغالطاته ومراوغاته تلك الملاحظات العقلية الرفيعة التى أتى بها مونتسكيو، ولعل أكبر دليل على هذا التفوق هو الشواهد التى صدرت عن فلسفة السياسة البحتة من جهة، والتطبيقات السياسية من جهة أخرى، فلقد تحولت إقتراحات روسو فى كل منها إلى نظريات رائعة كما تغلغلت روحه وعقائده فى الانساق النظرية السياسية وفى الجوانب التطبيقية السياسية فيقول: ففى جانب النظرية السياسية البحتة ساهم روسو إسهاماً ضخماً بآرائه عن مفهوم السيادة، والمصلحة العامة، والإرادة الكلية العامة، واصبحت هذه الآراء، بمثابة الملامح الرئيسية لأى نظرية تتناول الدولة من خلال هذه الآراء ايضاً اصبحت وحدة الشعب الكلية الخطوة الأولى فى علم السياسة، كما أن إشاراته إلى تلك الوحدة إنما كانت متضمنة فى نفس الوقت لمفهوم الدولة القومية national state[(١)].

ولقد قرر كول أن «كتاب العقد الإجتماعى لروسو لا يزال أهم مرجع فى الفلسفة السياسية»[(٢)] ثم يستطرد قائلاً وأن تأثير روسو السياسى ازداد يوما بعد يوم بعد مماته، وأن من يقرأ كتاباته الآن يشعر بقيمتها الأبدية من جهة، وبأنها يمكن أن تكون أساس فلسفات سياسية جديدة تبتكرها الأجيال على مر الدهور من جهة أخرى.. إن فلسفة روسو السياسية هى فلسفة كل العصور[(٣)].

---

(١) Ibid: p. 39.

(٢) Cole, C. D. H. Social contract and discoures: introduction p. xii.

(٣) Ibid. P. XHi.

٦ - الفكر السياسى المحافظ عند بيرك

لم يكن اتحاد مجتمعات الأطلنطى راجعاً إلي معاهدة شمال الأطلنطى عام ١٩٤٩ أى إلى القرن العشرين؛ وإنما رجعت بوادر هذا الاتحاد إلى ثلاثة قرون خلت فى شكل قيام ثورات فى بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، فقامت الثورة الإنجليزية عام ١٦٤٠ والثورة الأمريكية عام ١٧٧٦ والثورة الفرنسية عام، ١٧٨٩.

لقد قدمت ثورة ١٦٤٠ فى انجلترا وما تلاها من ثورة لاحقة هناك بعد حوالى نصف قرن وفى عام ١٦٨٨ - قدمت - طريقة جديدة فى الحياة مازالت هى طابع الحياة السياسية فى انجلترا حتى الآن. وتمثل اتجاهها الجديد هذا فى ثلاث تيارات دينية واقتصادية وسياسية، ففى المجال الدينى بدأ الطغيان الدينى فى التلاشى تحت تأثير ظهور ونمو النظريات العلمية والإنسانية والفلسفية الدنيوية. والحق أن لوك قد فتح بعلم المجتمع ما فتحه نيوتن بعلم الطبيعة عالماً جديداً وصل إلى منتهى إزدهاره فى عصر العقل والتحرر العقلى، وفى المجال الاقتصادى اصبحت الثورة التجارية والصناعية هى منبع المكانة الإجتماعية والمركز والنفوذ بدلاً من التحكم الإقطاعى الذى اعتبر الأرض وملكيتها المنبع الوحيد لكل نفوذ ومكانة. وفى المجال السياسى عملت الحكومة البريطانية على سلب السلطة التى كانت مطلقة في يد الملك ومنحتها بالتدريج للشعب ومؤسساته السياسية، وبناء على هذا حدث تغيير فى بناء المجتمع ذاته، حيث بدأت تظهر وتتميز الطبقة المتوسطة كطبقة مستقلة ذات نفوذ وأفكار وآمال تخصها وحدها.

وجاءت الثورة الأمريكية American revolution فكانت بمثابة الفصل الثانى من رواية الثورات الديمقراطية، فلقد استطاعت المستعمرات الأمريكية بفضل هذه الثورة أن تنال استقلالها من بريطانيا مستعينة فى نفس الوقت ومستفيدة بتجربتين سابقتين هما ثورة ١٦٤٠ وثورة ١٦٨٨.

حاولت انجلترا آن تطبق على مستعمراتها فى أمريكا الشمالية ما رفضت أن تطبقه على ذاتها ، ولكن المستعمرات الأمريكية قاومت مثل هذه المحاولة واستطاعت أن تستقل عام ١٧٧٦ . والحق أن الثورة الأمريكية لم تكن مقتصرة على مجرد الاستقلال بل أنها أكدت أيضاً ضرورة قيام الطبقة الوسطى بدورها الهام فى المجتمع الجديد ، كما حملت فى طياتها معانى المساواة والحرية وتحقيق السعادة للجميع. وبالإضافة إلى ذلك فلقد انتهت هذه الثورة إلى نتائج خاصة بتطبيق مفاهيم خاصة بالحرية أكثر مما انتهت إليه الثورة فى انجلترا ، ولعل ذلك كان راجعاً إلى عدم وجود الطبقة الارستقراطية فى الولايات المتحدة، كما أن الدين هناك كان متعدد المذاهب والعقائد مما ساهم فى عدم قيام أى تجمع دينى يحظى بالنفوذ أو السلطة ويتمكن من القيام بردود فعل ضد أى تجديد أو تحول أو انقلاب.

هدد قيام الثورة الأمريكية معظم النظم المستقرة فى أوربا والممتدة فى فرنسا حتى سيبريا تلك التى كانت تخضع لحكم موناركى استبدادى مطلق، وسلطة كنسية متزمته، وتفوق ارستقراطى ظاهر، والواقع أن الثورة الأمريكية بالذات كان لها هذا التهديد الصريح بشكل أوضح وأعمق مما كان للثورة الإنجليزية، ذلك لأن هذه الأخيرة قد احتفظت بحكم موناركى، وكما أن طبقة الإقطاعيين ظلت مهيمنة على المجلسين البرلمانيين فيها حتى عام ١٨٣٢ .

أما الثورة الفرنسية والتى كانت بمثابة الفصل الثالث من رواية الثورات الديموقراطية فإنها بدأت عام ١٧٨٩ وأعلنت مبادئ ثلاثة رئيسية هى الحرية والإخاء والمساواة، ولقد هزت هذه الثورة كل الأوساط السياسية فى أوربا خصوصاً بعد استيلائها على حصن الباستيل فى ١٤ يوليو ١٧٨٩ ، ففى انجلترا أعلن شارلز جميس فوكس Charles games fox زعيم حزب الأحرار أن هذه الثورة تمثل الحدث الأعظم الذى هز

العالم بأسره، كما أعلن حزب المحافظين تأييده لقيام الثورة الفرنسية، وبالمثل أيدت الثورة بعض الأحزاب الأخرى في أوربا كلها ولكن تطورات أحداث الثورة بعد ذلك وإعدام الملك لويس السادس عشر وإعدام الآلاف من الناس على المقصلة وجو الإرهاب والعنف الذى تمسك به قادتها تحت شعارهم المعروف، «ارسل اعداءك إلى المقصلة قبل أن يرسلوك إليها» كل هذا أساء إلى الثورة الفرنسية ذاتها بحيث أعد الناس الحرية التى تشدق بها رواد هذه الثورة على أنها نوع من الفوضى والتخبط الدموى الأعمى ومنهم «بيرك»*.

وبالفعل فقد ظهرت فى الأفق بوادر مناهضة هذه الثورة، وحاولت الدول المجاورة لفرنسا تكوين احلاف تحاول القضاء على الثورة وإعادة الملكية إلى فرنسا وتدخلت هذه الدول بالفعل إلا أن فرنسا الثورة استطاعت القضاء على أي محاولة خارجية، وكانت حروب فرنسا ضد

---

* ادموند بيرك Edmund Burke: ولد عام ١٧٢٩ فى دبلن عن اب بروتستانتى وأم كاثوليكية، غادر دبلن إلى لندن عام ١٧٥٠ واهتم بالدراسات القانونية والسياسية والأدبية وظهر أول عمل له على شكل مقال عنوانه Avindication of natural society عام ١٧٥٦ ذهب فيه إلى أن الفرد أنانى بطبعه وأنه يستحيل أن يقوم وحده بتحديد الواجبات الأخلاقية أو تأسيس المجتمع، وإلى أن هناك ترابط وثيق بين الدولة وبين الكنيسة.

اهتم بيرك بالشئون السياسية أكثر من العمل الأدبى، واصبح عضواً فى البرلمان وهو فى سن السابعة والثلاثين وعلى الرغم من أنه كان متحدثاً لبقاً، وكاتباً سياسياً ممتازاً، وأدبياً مرموقاً، إلا أنه فشل فى الحصول على عمل جدير به.

وأعظم أعمال بيرك على الإطلاق يتمثل فى كتابه المناهض للثورة الفرنسية والذى اسماه Reflection on the revolution in France وضعه عام ١٧٩٠ وكتب ايضاً عدة رسائل وخطابات من أهمها رسالته عن الفقر والعوز وعنوانها Thought and detalis on scarcity وضعها عام ١٧٩٥ ولقد توفى بيرك عام ١٧٩٧.

ولمزيد من الاحاطة بحياة بيرك يمكن للقارئ أن يرجع إلى دراسة Magnus, philip عن Edmund Burke; A life (London 1939) ودراسة Murray: R. H. عن Edmund Burke; A biography (Axford 1931) ودراسة Macknight, عن History of the life and time of Edmund Burke ودراسة Sir James prior عن The life of Edmund Burke والتى ظهرت فى مجلدات ثلاثة فى لندن من عام ١٨٥٨ حتى عام ١٨٦٠.

أعدائها الخارجيين وانتصاراتها عليهم من العوامل التى أدت إلى تثبيت الثورة وتدعيم اركانها من جهة، كما أدت إلى ازدياد نفوذ العسكريين وظهور نابليون فيما بعد.

ولعل أول من قدم عملاً يهاجم هذه الثورة ويندد بها ، بل ويدعوا انجلترا للتدخل العسكرى من أجل القضاء عليها هو ادموند بيرك. ولقد تميز كتاب بيرك الرئيسى وهو Reflections on the revolution in France بأنه كتاب سياسى فى المحل الأول صيغ بأسلوب أدبى رفيع، ولقد بعث هذا الكتاب الراحة فى نفوس أعداء الثورة وقدمه الملك جورج الثالث إلى كل من قابله بقوله «إنه كتاب رائع، كم هو رائع حقاً، كل سيد يجب أن يقرأه»، كما بعث القلق لدى المؤيدين للثورة من أهمهم ذلك الكاتب السياسى الفذ توماس بين، الذى هاجم كتاب بيرك ورد عليه ردوداً نارية قاسية.

ذهب بيرك إلى أن الثورة الفرنسية لم تكن نتاج تاريخ طويل من التفاعلات والصراعات التى قامت بين القرى المكونة لفرنسا ، ولكنها كانت نتاج مذاهب فلسفية خاطئة تمكنت فيها الأهواء والتحمس من جهة، كما كانت نتاج طموح مروع من جانب بعض السياسيين الذين يبحثون عن القوة ويتشوقون إلى السلطة من جهة أخرى. وأعلن أن هذه الثورة ليست إلا مجرد حدث ضئيل يخص الشئون الداخلية لفرنسا وحدها. وهاجم قيام الدولة التى ترتبت على هذه الثورة هجوماً مراً واعتبرها مجرد «تجمع من المتحمسين المسلحين الغوغاء الذين اذاعوا مبادئ الاغتيال والنهب والخيانة والفتنة والظلم والالحاد. وقرر أن أي حاكم موناركى فى أوربا لا يمكن أن يكون فى مأمن مادامت تجاوره هذه الثورة الغربية العوجاء»، بل تطرف بيرك إلى حد دعوته لانجلترا إلى الدخول فى حرب ضد الثورة الفرنسية لانقاذ الشعب الفرنسى، والقضاء على الديموقراطية اليعقوبية Jacobin Democracy التى وصفها بالارهاب ووصف قادتها باللصوص والعنف وقرر أنها قد استبدلت بالطغيان الفردى طغياناً جماعياً.

هاجم بيرك التصور الفردى للمجتمع الذى قدمه لوك، وأعطى فيه

الفرد أهمية قصوى فى بناء المجتمع، والذى آمنت به الثورة الفرنسية، وكان لابد من أن يقدم تصوراً آخر لا يعبأ بالأفراد ولا بحرياتهم ولا بإرادتهم الفردية، فذهب إلى أن المجتمعات إنما تقام على أساس عضوى وفردى، وطبقاً لهذا التصور الذى قدمه بيرك يستطيع الفرد أن يشارك فى كل علم وفى كل فن وفى كل فضيلة وفى كل كمال من خلال مؤسسات متفاوتة يخضع لها، كما يتم تحقيق الغايات ابتداء من سلسلة متصلة الحلقات يرتبط فيها الماضى بالحاضر، ويشير الحاضر فيها إلى المستقبل، كما تستمر جهود الأجيال الماضية حية لدى الأجيال الحاضرة ومفيدة للاجيال المستقبلة، وعلى هذا النحو يكون المجتمع فى نظر بيرك عبارة عن تدفق مستمر من الأجيال المتعاقبة التى تسهدف تحقيق الحياة الأحسن بأعلى معانيها، وأن هذا التقدم نحو الحياة الأحسن لا ينتهى ابداً وإنما يترك وراءه باستمرار فرصاً كثيرة لتقدم أعظم.

ذهب بيرك إلى أن كل ثورة إنما تتضمن بالضرورة بعض الشرور وذلك لأنها تحطم جزءاً من الجانب الاخلاقى، ومن الإرادة الخيرة للمجتمع، إلا أن الثورة الفرنسية باتجاهها نحو الإرهاب والعنف قد تضمنت كل الشرور، وهنا يقوم بيرك بعقد مقارنة بين الثورة الانجليزية عام ١٦٨٨ وبين الثورة الفرنسية فيقرر أن الثورة الإنجليزية حافظت على النظم الانجليزية ولم تقم بهدمها، فلقد احتفظت بالحاكم المونارکی وبنفس المراكز، وبنفس النظم، وبنفس المميزات، وبنفس قواعد الملكية، وكل ما يتبع ذلك، كما استهدفت فوق ذلك تحقيق استقرار وطيد حقق السعادة للمواطنين، وذلك كله بعكس الثورة الفرنسية التى هدمت وحطمت كل شئ.

أنكر بيرك صدق النظرية الديموقراطية القائلة بأن من حق الرعية اختيار الحاكم، وأن اصوات المواطنين متساوية، ورأى أن هذه النظرية نظرية حسابية لا تعبأ بواقع أو بتاريخ. ولقد ذهب بيرك إلى أن التمثيل الحقيقى لا يكون تمثيلاً عددياً وإنما يكون تمثيلاً مستنداً إلى مؤسسات مثل مجلس اللوردات ومجلس العموم والحاكم المونارکی والكنيسة.

ومعنى هذا أن بيرك لا يعطى للفرد أهمية سياسية من حيث كونه

كذلك، وإنما ترجع الأهمية السياسية القصوى إلى المؤسسات والجماعات الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية التي ينتمي اليها الفرد ، وبهذا ينادي بيرك بضرورة التمثيل الجماعى أو النقابى Corporate representa-tion أو تمثيل الهيئات بدلاً من تمثيل الفرد ، وهذا هو الذى سيأخذ به هيجل والدولة النازية والدولة الفاشية.

* * *

ذهب لوك إلى أن الملكية حق متساوى فى الأصل بين الجميع، فلكل فرد أن يمتلك ما يشاء على أن لا يقتصر حق الملكية على فرد دون آخر، أما بيرك فقرر أن الملكية ليست حقاً متساوياً بين الأفراد ، إنما هى تتفاوت وتختلف من فرد إلى آخر طبقاً للمكانة وللمركز والمميزات المختلفة والدور الذى يلعبه فى المجتمع، والنتيجة أنه ليس ثمة مساواة اقتصادية، وعدم المساواة الاقتصادية تلك تتفق مع تصور بيرك لعدم المساواة السياسية، وإنكاره النظرية الحسابية القديمة، وإذا نظرنا فى فكرة بيرك تلك عن المساواة السياسية، بما كان متواجداً فى المجتمع الانجليزى لرأينا أن مجلس اللوردات House of Lords كان لا يتكون إلا من المتميزين أصلاً وتملكاً كما كان مجلس العموم House of commons يتكون من ملاكى الأراضى الكبار، وحين نسأل بيرك عن كيفية إشراك الجماهير المعدمة فى شئون الدولة، فإنه يقرر أن مثل تلك الجماهير تدخل فى نوع من التمثيل اسماه تمثيل الفضيلة ويرى بيرك أن هذا النوع من التمثيل قد يكون اعظم من النوعين الآخرين (مجلس العموم ومجلس اللوردات) فى بعض الأحوال.

أكد بيرك على قيم الوراثة والمكانة والتمايز، وقد ساعد تأكيده هذا على قيام فكرة اللامساواة فى الملكية وفى الحقوق السياسية، وذلك على عكس ما ذهبت إليه نظرية الحقوق الطبيعية المستندة إلى القانون الطبيعى، وعلى هذا النحو يكون بيرك قد نظر إلى المجتمع لا من خلال أفراد متساوين، لكن من خلال جماعات غير متساوية.

* * *

ناقش بيرك مسألة العمال أو المعدمين فى رسالته عن Thoughts and details ورأى أن العمال ما هم إلا سلعة فى عالم التجارة تخضع لعوامل العرض والطلب، وذهب إلى أن فقر العمال إنما يرجع فى الأساس إلى كثرة أعدادهم؛ فالأعداد الكبيرة تتضمن الفقر فى ذاتها. كما ذهب - فى فكرته المناهضة لإراقة الدماء كما حدث بالنسبة إلى الثورة الفرنسية - إلى أن الإطاحة بعنق الأغنياء وتوزيع ثرواتهم على العمال الفقراء لن يؤدى إلى توفير الخبز والجبن للطبقات العاملة لليلة واحدة ويستنتج بيرك من هذا أن الطبقة الغنية يجب أن تظل موجودة لأنها سوف تمد العمال باستمرار بما يحتاجون إليه أو حسب تعبير بيرك سوف يكونون بمشروعاتهم وتجارتهم البنوك المفتوحة دائماً للعمال الفقراء.



لم يؤلف بيرك مقالاً نسقياً عن السياسة كما فعل هوبز فى كتابه التنين Leviathan أو كما فعل لوك فى مقالتيه عن الحكومة Two treatis-es of Government وذلك لإنشغاله بأعماله البرلمانية، ولأنه افتقر إلى وجود فكرة مجردة لديه ينسج حولها نظرية خاصة به. وبالفعل فإننا لم نجد أفكاره السياسية فى مؤلف واحد. وكان علينا أن نجمع أفكاره من هنا ومن هناك، من كتاباته وأقواله ومقالاته وخطاباته. ومن الغريب حقا أنه رغم تناثر أفكاره السياسية فى مؤلفات متفاوتة إلا أن التوافق والإنسجام فى جميع مؤلفاته وأقواله كان جديراً بالإعتبار.

هاجم بيرك الميتافيزيقا والأفكار المجردة، ورأى أن السياسة لا ترتبط إلا بالظروف وبالتاريخ وبالخبرة وبالفطنة، وأقصى السياسة عن كل تفكير أولى appriori مبتعد عن التجربة والتجريب، يقول بيرك «إن علم تكوين الدولة أو تجديدها أو إصلاحها يكون مثل أى علم تجريبى غير قابل لما هو أولى، ويقرر أن الظروف تعطى لكل مبدأ لونه المميز وتأثيره الخاص، وأن عالم السياسة أكبر من أى تخيل أو نظرية أيا ما كانت.

إن السياسيات عند بيرك لا تتوافق مع العقل بتفكيره المجرد وإنما

تتوافق دائماً مع الطبيعة البشرية التي تستهدف دائماً منفعتها ومصالحها، وهى لا تهتم بالصواب والخطأ ولا بالحقيقة أو الزيف وإنما تهتم بالخير والشر، وأن ما ينتج شراً يكون زائفاً وغير نافع، وما يكون خيراً يكون حقيقياً ونافعاً. وبهذا تعد أفكار بيرك ارهاصاً للمذهب النفعى لدى بنتام وملى وللمذهب البراجمانى لدى بيرس وديوى ووليم جيمس.

* * *

ناقش بيرك مسألة الحرية الإنسانية فلم يعتبرها كحق طبيعى من حقوق الإنسان، ورفض الحرية الفردية قائلاً إن الإنسان يكون مهيئاً للحرية المدنية بواسطة ضبط النفس وحب العدل واتجاهه إلى الفهم، ورأى أن المجتمع يجب أن يمتلك قوة مسيطرة عليها يرهبها الأفراد ويحترمونها.

* * *

تنبأ بيرك للثورة الفرنسية بسوء المصير، وقرر أن الممتلكات فيها سوف تكون عرضة للنهب والسلب كما أن منتهى المطاف بهذه الثورة سوف يقودها فى اتجاه دكتاتورية عسكرية ارهابية، ولكن التاريخ والأحداث أظهرت غير ما ذهب إليه بيرك، إذ ما لبثت الثورة أن تدعمت وأرسيت اركانها، كما ذاعت افكارها عن الحرية والإخاء والمساواة فى كل اتجاه، كما استطاعت الثورة تشريع القوانين الملائمة للحفاظ على الممتلكات والحريات علاوة على أن الدكتاتورية العسكرية لم تظهر فى فرنسا نتيجة لفساد الثورة أو زيف مبادئها ولكنها ظهرت كرد فعل طبيعى للتحالفات الخارجية التي ارادت القضاء على الثورة ضد اعدائها والخارجين عليها.

ذهب بيرك إلى أن المشاكل السياسية لا تهتم بالحقيقة أو الزيف ولكنها تهتم بالخير والشر، كما رفض أن يحكم على أى اتجاه سياسى حكماً أولياً يسبق التجربة. ولكنه لم ينتظر سلسلة الحوادث والنتائج فيما يتعلق بالثورة الفرنسية حين حكم عليها مسبقاً بأن مصيرها هو أسوأ مصير، وبالإضافة إلى هذا قد تناسى عن عمد حالة فرنسا السيئة قبل قيام الثورة والتى كان يسودها الظلم والبطالة والفقر والمرض. عن مثل هذا التناسى يقول بين فى كتابه «حقوق الإنسان» الذى رد فيه على

آراء بيرك أن بيرك قد أشفق على ريش الطائر (وهو هنا يمثل اشفاق بيرك على إعدام مارى انطوانيت) بينما تناسى الطائر الميت نفسه (وهو هنا يمثل حالة فرنسا البائسة قبل الثورة).

والحق أن بيرك بأفكاره تلك كان خير ممثل للنزعة المحافظة وعلى مبادئها، يقول بتلر «أننا يجب أن نعتبر بيرك على أنه المنبع الرئيسى للنزعة الانجليزية المحافظة» بل إن بتلر يعتبر بيرك على أنه «انجيل النزعة المحافظة النقية الخالصة»[1] ويقول كيرك راسل «لقد أمدنا بيرك بأفكار مدعمة للنزعة المحافظة على مدى واسع استحال نكرانها أو القضاء عليها حتى أيامنا الحاضرة»[2]. وقد وصف مورلى بيرك بأنه واحد من الأسماء الخالدة فى التاريخ، وأرجع ذلك إلى إضافات بيرك لأفكار ساهمت فى إيجاد اتجاه سياسى محافظ وحكيم فى النظر والتطبيق[3] كذلك ذهب روسيتر إلى أن «تأملات بيرك على الثورة فى فرنسا تعد أول وأعظم عمل واعى فى المبادئ المحافظة[4].

رأى بيرك ضرورة المحافظة على الدين والتمسك به، وفى هذا يقول ستانلس بيتر كان بيرك رائداً من رواد الحركة الإنسانية المسيحية الحديثة فى السياسات، ذلك لأنه رأى العالم وطبيعة الإنسان من خلال الكتاب المقدس وتبديات المسيحية[5]. كما ركز على الأساس الأخلاقى المنبثق عن الدين، يقول شارلز باركن «إن الأساس الأخلاقى عند بيرك يشير إلى نظام ابدى ثابت يتخلل عجلات التاريخ، كما يوجهنا إلى لمحات دينية سامية. ومن ثم فلقد ارتكزت اخلاقياته على تصور دينى ينبثق من اعتبار الإنسان كحيوان دينى، وأن الدين هو أساس المجتمع المتحضر»[6].

---

(١) Butler; G. G. The yory tradition, p. 59.
(٢) Russell; K: The constructive mind; From Burke to Santayana, p. 61.
(٣) Morley. J: Burke , p. 3.
(٤) Rossiter; C: Conservatin in America
(٥) Stanles, P. Edmund Burke and natural law p. 83.
(٦) Porkin, Ch; The moral basis of Burke' s political thought p. 131.

أدرك بيرك قوة الشعور القومى، وأكد على ضرورة استقلال هذا الشعور القومى عن المؤثرات الخارجية، ودليلنا على ذلك رفض بيرك أن تكون شعارات الثورة الفرنسية ذات تأثير خارجى عن نطاق فرنسا ذاتها، وذهابه إلى أن السياسات إنما ترتبط بظروف كل مجتمع وخبراته وثقافاته وتاريخه، ويرى ولسون «أن بيرك كان على حق حينما قرر أن ما حدث فى فرنسا يخصها وحدها لا يرتبط بأية دولة غيرها»[1]. وبهذا يكون بيرك قد أعطى للشعور القومى اسمى اعتبار، يقول الفريدكوبان «لقد أدرك بيرك قبل غيره قوة وأحقية الشعور القومى.. وبهذا يرجع لبيرك الفضل فى أنه أول من نادى بالنظرية القومية بشكل قاطع ومحدد»[2].

قرر Fay أن مقال بيرك Thoughts and details on society أكثر تأثيراً من بحث آدم عن ثروة الأمم[3] Wealth of nations وقرر Hazlitt أن بيرك يعد من أبرز الشعراء وسط مجتمع نثرى[4]، وقرر «ماكون» أنه لا يوجد مفكر ناقش السياسات كما ناقشها بيرك[5]. كل ذلك يجعلنا نقرر مع ستيفن ليزلى «بأنه لم يحظ مؤلف انجليزى، ولم يستحق ثناءاً وتبجيلاً بأكثر مما حظى واستحق بيرك»[6] إلا أننا يجب أن نلاحظ مع ذلك الجانب الآخر الذى تمثل فى فكر الأحرار ولعل أهمهم على الإطلاق هو مفكر الحرية توماس بين.

---

(١) Wislon, W., edmund Burke and the French revolution p. 792.

(٢) Cobban; A; Edmund Burke and the revolt against the eighteenth century p. 130.

(٣) Fay; C. R.; Burke and Adam Smith p. 25.

(٤) Hazlitt; W.: Political essay with sketches of public characters p. 269.

(٥) Maccunn; J.: The political philosophy of Burke p. 15.

(٦) Stephen, L.: History of English thought in eighteenth century vol ii. p. 219.

٧ - فيلسوف الحرية: توماس بين*

هو شخصية من أعجب الشخصيات السياسية التى شهدها التاريخ، فلقد لعب دوراً بالغ الخطورة فى مجتمعات ثلاثة: انجلترا وفرنسا وأمريكا، كما مارس فكراً خصباً فى ثنايا الحوار العميق حول الحرية، عارض بين النظام الانجليزى الذى يحتفظ بالحاكم الموناركى ويضعه فوق قمته، ورأى أن الموناركية تتعارض مع الديموقراطية وطالب بأن يسود فى انجلترا حكم جمهورى ديموقراطى وسافر إلى أمريكا وكانت لكتاباته وآرائه أكبر الأثر فى حدوث الثورة الأمريكية التى انتهت باستقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن إنجلترا وقيام الحكم الجمهورى الديموقراطى فيها، ثم سافر إلى فرنسا وساهم بكتاباته عن حقوق الإنسان فى الرد على الاتجاهات المعارضة للثورة الفرنسية، خصوصاً تلك التى قدمها بيرك، وكان بين يؤكد فى جميع أقواله وكتاباته وفى كل آن ومكان على الاتجاه الليبرالى، وحقوق الإنسان فى الحياة وفى الحرية، كما كان يهاجم الإتجاهات المحافظة والحكومة الموناركية، والاتجاهات الاستبدادية فكان بذلك مفكر الحرية والأحرار فى كل مكان.

تعرف بين وهو فى لندن على بنيامين فرانكلين المفوض السياسى للمستعمرات الأمريكية فى ذلك الوقت، وقد اعجب الأخير بشخصية بين وقدراته، وطلب منه أن يهاجر إلى أمريكا، وأن يبدأ هناك من جديد،

---

* توماس بين Thomas Paine فيلسوف ومفكر سياسى انجليزى عاش ما بين عامى ١٧٣٧ - ١٨٠٩ درس النحو واللاتينية ولكنه لم يكمل تعليمه بعد سن الثالثة عشر وعمل بأعمال متعددة. فعمل كصانع مشدات وكموظف ضرائب وكجندى وكدبلوماسى وكمخترع للجسور الحديدية. كتب عام ١٧٧٢ رسالة إلى البرلمان يطلب فيه تحسين الخدمات الضريبية. وأهم مؤلفاته «الذوق العام» Common Sense وهى رسالة وضعها عام ١٧٧٦، وكتاب «حقوق الإنسان» Rights of man ألفه عام ١٧٩٣ ورد فيه على تأملات بيرك، ومقال عن «عصر العقل» The age of Resson وضعه عام ١٧٩٥ ورسالة عن عدالة توزيع الأراضى بالمساواة Agrarian Justice وضعها عام ١٧٩٦ ولقد بدأ بين حياته الأولى وسط ضروب من العوز والحاجة والفقر.

وبالفعل سافر بين إلى فيلادلفيا فى اكتوبر عام ١٧٧٤ حاملاً توصية من فرانكلين إلى زوج ابنته ريتشارد باخ ولم يمض على تواجده فى فيلادلفيا أكثر من ثلاثة عشر شهراً حتى ذاعت شهرته وعرف اسمه فى كل انحاء أمريكا وفى أوربا فلقد عمل بين كمدير تحرير لمجلة فلادلفيا ونشر فيها آراؤه التحررية، بل وطالب عام ١٧٧٥ بضرورة حصول المستعمرات الأمريكية على استقلالها من بريطانيا (موطنه الأصلى) وصاغ طلبه فى صورة رسالة نارية عنوانها الذوق العام وضعها فى يناير عام ١٧٧٦ وأحدثت ضجة وتأثيراً ضخماً على الشعب الأمريكى وقادة الثورة فيها وبالفعل فما لبثت الثورة الأمريكية أن قامت بعد حوالى ستة أشهر من وضع بين لرسالته تلك، يقول فان دير لم تكن رسالة الذوق العام مجرد رسالة مكتوبة إذا لم يكن لأى رسالة من التأثير والنفوذ مثل ما حظيت به رسالة الذوق العام، والحق أن الشعب الأمريكى مدين باستقلاله لهذه الرسالة ففى خلال ستة أشهر من نشرها حددت المستعمرات طريقة الحصول على حريتها واستقلالها، وتم بالفعل إعلان الإستقلال[1].

صاغ بين رسالته فى الذوق العام بطريقة أدبية رائعة تعتمد على عبارات قصيرة ساحرة يسهل على الناس ترديدها فى كل مكان، ووضع فى ثناياها فلسفته عن الحرية وضرورة الاستقلال والتحرر الوطنى، وما لبثت الرسالة إلاقليلاً حتى نفذت طبعاتها وأطلعت عليها الأغلبية العظمى من الشعب وقادته، بل أعلن واشنجطون نفسه قائد الثورة أن رسالة الذوق العامة عدلت من آرائه وغيرت مفاهيمه واصدر أوامره بضرورة أن يطلع عليها جميع أفراد قواته المسلحة.

لم يقتصر دور بين فى الثورة الأمريكية على وضع رسالته فى الذوق

Van dor Weyde: The life and works of Thomas Paine P. 31.(١)

العام بل شارك فى الحرب الأمريكية إلى جوار واشنجطون، كما شارك بجهوده الدبلوماسية الفذة بعد الاستقلال، فلقد عينته الحكومه الأمريكية كسكرتير للجنة التفاوض مع هنود بنسلفانيا فى يناير ١٧٧٧، وفى شهر أبريل من نفس العام عين سكرتيراً لمجلس الشئون الخارجية فى الكونجرس، وظل فى عمله ذلك حتى يناير عام ١٧٧٩ حينما اختلف مع المجلس ومع الكونجرس ثم وسرعان ما عين فى مجلس بنسلفانيا واستمر فى هذا العمل حتى عام ١٧٨١ وهو العام الذى سافر فيه إلى فرنسا لإجراء مفاوضات مع الحكومة الفرنسية بهدف الحصول على مساعدات عسكرية ومالية فى وقت مناسب لأمريكا ونجح فى مفاوضاته.

وفى عام ١٧٨٧ ابحر بين إلى أوربا بغية تنفيذ اختراعه عن إنشاء الجسور الحديثة ومكث وقتاً طويلاً فى باريس بهدف إيقاظ حماس جفرسون Jefferson الوزير الأمريكى المقيم فى باريس فى ذلك الوقت نحو مشروعه، ولكى يستفيد من خبرات رجال أكاديمية العلوم الفرنسية، ثم غادر باريس إلى بريطانيا للحصول على المال اللازم لتنفيذ مشروعه، وقد تم له ذلك، وأقام فى انجلترا عام ١٧٩٠ أول جسر حديدى فى العالم.

وعلى الرغم من انشغال بين بمشروعه هذا، إلا أن دوامة الثورة الفرنسية قد اجتذبته بعنف، وسرعان ما ذهب إلى باريس عام ١٧٩٠ حيث قابل صديقه لافاييت Lafayette الذى أصبح فى ذلك العام واحداً من قادة الثورة الفرنسية. رغب لافاييت فى أن يرسل إلى واشنجطون مفتاح الباستيل كرمز لكفاحهما المشترك من أجل الحرية، وعهد بهذه المهمة إلى بين، الذى انتابه سرور عظيم بهذا التشريف، ولكن الظروف حالت دون قيام بين بهذه المهمة، فعهد بها إلى صديقه فرنون Vernon.

عاد بين إلى لندن فوجد الناس مهتمون بالثورة الفرنسية وتطرق إلى سمعه أن إدموند بيرك بصدد إصدار بحث يهاجم فيه هذه الثورة فأخبر بين بعض أصدقائه بأنه سوف يكلف نفسه بالرد على بحث بيرك لو ظهر.

وحينما ظهر بحث بيرك تحت عنوان تأملات عن الثورة فى فرنسا فى نوفمبر عام ١٧٩٠ عكف بين على كتابة ردوده، وانتهى فى إعداد ردوده وطبعها فى فبراير ١٧٩١ تحت عنوان «حقوق الإنسان»، وبكتاب بين هذا أصبح متعارفاً على أنه بينما يمثل بيرك النزعة المحافظة فإن بين يمثل النزعة التحررية، وعلى هذا النحو استطاع بين أن يكون على قمة المؤيدين للثورة الفرنسية، ومن المطالبين بضرورة القضاء على النظام المونارکی فی أی مكان.

لم تعبأ الحكومة الانجليزية بالآراء المتطرفة التى نادى بها الأحرار طالما أنها ظلت مجرد أفكار متناثرة لا تشكل أى خطر على النظام السياسى القائم، ولكن حينما نظم الراديكاليون أنفسهم عام ١٧٩٢ فى شكل حركة منظمة تنادى بقلب النظام المونارکی وتأسيس الحكومة الديموقراطية فى انجلترا هرعت الحكومة للقضاء على هذه الحركة وسرعان ما لفقت التهم إلى بين باعتباره عضواً بارزاً فى هذه الحركة وتم تقديمه إلى المحاكمة وآثر ألا يدافع عن نفسه، وألا يحضر الجلسات فصدر حكم غيابى بسجنه.

وفى هذه الأثناء كانت أربع هيئات فرنسية مختلفة قد اختارته لكى يكون عضواً فى المؤتمر الوطنى فى باريس وبالفعل سافر بين إلى باريس واحتل مقعده فى المؤتمر الوطنى هارباً بذلك من الحكم الصادر ضده فى انجلترا. وفى باريس عهد إليه المساهمة فى تأسيس الجمهورية، والمشاركة فى أعمال المؤتمر الوطنى وكوميون باريس.

ولكن سرعان ما خابت آمال بين، تلك التى كانت تتجه إلى تأكيد الحركة وتعزيزها إذ ما لبثت الثورة الفرنسية ان انقلبت إلى ارهاب دموى جارف يتنافى مع مبادئ الإنسانية، ومع اتجاهات الحرية، وحينما عرض على المؤتمر الوطنى مسألة مصير الملك لويس السادس عشر ورأى بين الاكتفاء بنفيه إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وكان رأيه هذا مخالفاً

لجميع أعضاء المؤتمر الذين رأوا ضرورة إعدامه، أثار رأيه هذا غضب وحقد مارا وروبسبير وغيرهما من قادة الثورة وانتهى الأمر بمحاكمته ووضع فى السجن عام ١٧٩٣ فى انتظار لحظة اعدامه، إلا أن عوامل غامضة أدت إلى عدم تنفيذ أمر الإعدام.

اعتقد بين بأن الحكومة الأمريكية سوف تتدخل لإنقاذه. لكن شيئاً من هذا لم يحدث وذلك لأن وزير أمريكا المقيم فى فرنسا فى ذلك الوقت هو موريس كان يحمل حقداً دفيناً لبين، ولكن حينما تقلد هذا المنصب تبدل الحال، فاستصدر هذا الأخير أمراً بالعفو عنه، وخرج بين من السجن عام ١٧٩٤، مريضاً محطماً، وظل مقيماً فى باريس حتى عام ١٨٠٢ والف فى هذه الفترة رسالته عن عصر العقل، ورسالته عن عدالة توزيع الأراضى بالمساواة.



ذهب بين إلى أن الحكومة المونارکية حكومة فاسدة، وذلك لأنها تخرق المبدأ السياسى الأول الذى يقرر ضرورة التمييز بين المجتمع وبين الحكومة. لقد حاول بعض الكتاب - يقول بين - أن يوحدوا بين المجتمع وبين الحكومة وذهبوا إلى أنه ليس ثمة تمييز بينهما. والحق أن المجتمع يتمايز ويختلف عن الحكومة، كما أن أساسهما مختلف كذلك، إن المجتمع ينتج عن طريق مطالبنا أما الحكومة فإنها تنتج عن طريق شرورنا، يصل المجتمع إلى تحقيق سعادتنا ايجابياً بواسطة توحيد مجهوداتنا، وتصل الحكومة إلى تحقيق هذه السعادة سلبياً بواسطة ردع أو قمع رذائلنا. يكون المجتمع مباركاً فى كل دولة أما الحكومة فهى شر لا مفر منه حتى فى أحسن الدول.. إن الحكومة هى علامة فقدان الطهارة، وقصور الملوك تقام على حطام ظلال الجنة[١].

---

(١) Common Sense (Pariat' s ed, 1975) P. 97.

ويذهب بين إلى أن الموناركية لا تستطيع القيام بمهامها، لأنها تأسست على اغتصاب السلطة ونهب وسلب الرعايا، إن الحكومة عند بين لا تنتظم إلا حينما تتم الموافقة المتبادلة بين أناس يتمتعون بحالة الحرية الطبيعية State of natural liberty على تكوين مجتمع يتعاون فيه الجميع على تحقيق المهام العامة. ويرى بين أنه لم تكن ثمة حاجة لقيام الحكومة في البداية وذلك لقلة الشئون العامة من جهة ولأن كل فرد يكون مضطراً لأن يفعل ما يجب عليه فعله خوفاً من امتهان الجميع له من جهة أخرى، ولكن ومع تكاثر أمور الشئون العامة، ومع تكاثر الأفراد، ومع ازدياد تعقيدات المسائل أصبح من المتعذر تسيير المجتمع بالضمير الإنساني وحده، وأمست الحاجة ماسة لأن يتفق الجميع ويتعاقدوا على اختيار هيئة حاكمة تقود المجتمع نحو تحقيق أهدافه وأمانيه، وتعمل على تأييد الحرية وبث الأمن والطمأنينة بين المواطنين.

ويرى بين أن تحقيق الحكومة لمهامها يكون ميسوراً ما دامت هذه تعتمد على صوت الطبيعة وإرادة العقل؛ ففي الأحوال الغامضة والمختلطة يرشدنا النور الفطري ويهدينا صوت الضمير الذي أودعته الطبيعة فينا، ويقودنا العقل إلى سواء السبيل. يقول بين «ورغم أن اعيننا قد يعميها الضوء الساطع، وأن آذاننا قد تخدعها الأصوات الماكرة، وأن إرادتنا قد تضللها الأحكام المسبقة وأن فهمنا قد تشوشه الميول والأهواء فإن صوت الطبيعة وصوت العقل سوف يقولان لنا دائماً: إن هذا صائب وذاك كاذب[1].

ويعود بين ويواصل هجومه على الحكومة الموناركية فيرى أن الحكومات الأولى التي وجدت في العالم لم تكن موناركية واحدية بل كانت حكومات ذات أصول وقيادات متعددة، وأن أول حكومة كانت حكومة

---

(١) Maxey: Political philosophies p. 392.

ملوك لا ملك واحد. يقول بين إن حكومة الملوك كانت هى الحكومة الأولى التى ظهرت فى العالم بواسطة الوثنيين، وأن شعب الله المختار قد سار على نفس النحو، وكذلك فعل العالم المسيحى[1]. كما رأى أن الملوك الأوليين قد أتوا إلى السلطة إما بالقرعة وإما بالانتخاب وإما بالاغتصاب، وسواء تم تعيين الملوك بالقرعة أو بالانتخاب فإنه ينتفى هنا أو تمتنع فكرة التعاقب الوراثى، ولكن الأمر يكون على عكس ذلك فيما يتعلق بالمغتصبين، إذ أنهم يورثون حكم الدولة لأبنائهم من بعدهم حتى لو كانوا أغنياء أو شريرين مما يخلق جواً كئيباً خانقاً[2].

أراد بين أن يخلص من مهاجمته للموناركية إلى تأييد وتعزيز النوع الجمهورى الديموقراطى من الحكومات، وكان يأمل تحقيق مطلبه هذا فى انجلترا وطنه ومسقط رأسه، ولذلك نراه يهاجم النظام الإنجليزى الذى احتفظ بالملك كحاكم موناركى قائلاً إن ملك انجلترا عنصر عاطل يكلف الدولة ما هى فى حاجة اليه؛ فعمل الملك يقتصر على إعلان حالة الحرب أو السلام، ومع ذلك فهو يحمل الدولة أموالاً طائلة نظير لا شئ، ويرى بين أن أى مواطن شريف من مواطنى الدولة هو أحسن فى نظر الله ونظر المجتمع من كل العاطلين المتوجين بتاج الملك.

اعتبر بين ذلك النوع من أنواع الحكومات الذى ساد فى انجلترا على أنه سخف وهراء ذلك لأنه يتكون من حكم موناركى هو الملك ومن طبقة ارستقراطية متسلطة يهبطان بها إلى الصفر ورأى أن هذا النوع من الحكومات لا ينتج عنه أى قدر ولو ضئيل من الحرية.

لم يوجه بين أدنى اهتمام فى رسالته عن الذوق العام إلى الأعيان أو خاصة الناس بل وجه كل اهتمامه إلى عامة الشعب وقد فهمه هؤلاء واقتبسوا عباراته ورددوها وكأنها فقرات من الإنجيل، وتحت تأثير آرائه

---

(١) Common Sense (Pariat' s ed) P. 101.

(٢) Ibid. p. 108.

وهجومه على المونارکية تغيرت الأفكار التى ظهرت فى الولايات المتحدة الأمريكية والتى كانت ترى ضرورة اتخاذ الشكل الموناركى كشكل ملائم للحكومة فى الولايات المتحدة بعد الاستقلال إذ سارت هذه الأفكار جميعاً نحو تحبيذ الشكل الديموقراطى والابتعاد التام عن الشكل الموناركى.

* * *

اختار بين «حقوق الإنسان» عنواناً لكتابه الذى رد فيه على تأملات بيرك تلك التى أنكر فيها أن تكون ثمة حقوق للإنسان، وأوضح فى ثناياها أن الشعب الإنجليزى قد تخلى عن سلطته وحقوقه، ووافق على أن يتنازل كل فرد منه هو وأبناؤه وزووه عن السلطة إلى الملك إلى الأبد، وأن الشعب الفرنسى قد قام بمثل هذا مسبقاً[١].

أعلن بين أن هذه المعانى السابقة سخف وهراء غير مقبول، وقرر أن الفرد حتى وإن استطاع أن يتنازل عن حريته لملك أو سلطان فإنه لا يملك مثل هذا التنازل بالنسبة لأبنائه وذريته، وأن جيلاً معيناً لا يملك أن يؤثر فى الأجيال القادمة، يقول بين «إن كل عصر حر فى أن يفعل ما يريد، وكل جيل تنبع منه حريته الخاصة به فى الفعل والعمل، وأن كل إنسان لا يستطيع أن يمتلك أى إنسان آخر، وكل جيل لا يستطيع أن يمتلك الجيل الذى يليه.. إن كل جيل يتوافق مع ظروفه المحيطة به، والتى تختلف ضرورة عن ظروف الجيل الماضى وجيل المستقبل معاً، وأن الأحياء لا الأموات هم الذين يملكون زمام الأمور وحينما يتوقف إنسان عن الحياة فإن قوته وإرادته ومطالبه تتوقف معه ولا تستطيع أن تشارك فى اهتمامات هذا العالم، ولا أن تملك سلطة توجيه أمور الحكم أو تنظيمه أو تنفيذه».

هاجم بين إذن فكرة بيرك التى تقرر أن المجتمع ما هو إلا سلسلة

(١) The Rights of Man (Patoriot' s ed. 1925). p. 20.

متصلة الحلقات يؤثر فيها السابق على اللاحق، واللاحق على الذى يليه وهكذا. وهو بهذا ينكر الإتجاه العضوى الذى نادى به بيرك، ويرى أن كل جيل لا يستطيع إلا أن يمتلك زمام أمره المنبثق عن ظروفه هو بغض النظر عن الماضى وعن المستقبل معاً، وكان بين يهدف من هذا إلى إنكار الفكرة القائلة بأن إعلان تنازل جيل من الأجيال عن حريته للملك أو الحاكم المونارکی إنما يعنى فى نفس الوقت تنازل كل الأجيال اللاحقة عن مثل تلك الحرية إلى الأبد، وقد ذهب روسو إلى مثل هذا الرأى حين قرر أنه حتى إذا تنازل إنسان عن حريته فإنه لا يملك أن يتنازل عن حرية أبنائه لأنهم يولدون أحراراً وحريتهم ملكهم.

أنكر بين ما أعلنه بيرك من أن الأموات يملكون سلطة التصرف فى الأحياء، وأعلن أن مثل هذا الرأى يعنى العودة إلى القديم باستمرار والتمسك بأفكاره وإعاقة كل تجديد وابتكار،والسير على خطى أفكار لم يعد فى مقدور الظروف المتغيرة والمتطورة للمجتمعات أن تتقبلها.

ثم يتساءل بين بغرابة شديدة هل ينكر بيرك أن تكون للإنسان حقوقاً من أى نوع؟ وهل هو يريد سلب الإنسان من كل حق له؟ أنه لو أراد ذلك فإنه يمتنع أن يكون لبيرك نفسه حقاً فى أن يقول ما يريد لأنه ليس إلا مجرد إنسان سلبت عنه حقوقه كما ذهب هو إلى ذلك.

ويستمر بين فى ردوده على آراء بيرك فيقرر مبدأ المساواة المطلقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، فهو يرى أن كل إنسان خلق مساوياً لكل إنسان آخر من حيث الطبيعة والدرجة، وأنه يولد كذلك، متمتعاً بحقوق طبيعية متساوية، وبوجود مستمد من الوجود الإلهى ذاته، وبعالم جديد عليه كما كان بالنسبة إلى أول إنسان.

ويرى بين أن الحقوق المدنية تنبثق عن الحقوق الطبيعية، ومعنى هذا أن قيام المجتمعات بما يستتبعه من قيام حقوق مدنية قد نتج وتأسس وانبثق

عن حقوق طبيعية. يقول بين «لم يدخل الإنسان فى مجتمع لكى تكون حالته أكثر سوءاً مما كانت عليه، ولا لكى يمتلك حقوقاً أكثر مما كان يمتلكها من قبل، ولكنه يدخل فى المجتمع لكى يضمن لحقوقه الطبيعية الأمن والسلام. إن حقوق الإنسان الطبيعية هى أساس حقوقه المدنية»(١).

وثمة فارق رئيسى بين الحقوق الطبيعية وبين الحقوق المدنية فبينما تتجه الحقوق الطبيعية نحو تأكيد حق الإنسان فى الوجود، فإن الحقوق المدنية تتجه نحو تأكيد حق الإنسان فى أن يصبح عضواً فى المجتمع. ومع أن بين قد آمن بفكرة الحقوق الطبيعية، إلا أنه رفض أن يؤسس الدولة على مبادئ خيالية افتراضية تبدأ من تصوير معين لحالة الطبيعة الأولى بما يتخللها من حقوق وقوانين طبيعية، وتنتهى بضرورة قيام الدولة على أساس من التعاقد الاجتماعى كما ذهب إلى ذلك هوبز ولوك وروسو. لقد رأى بين أن الإنسان حقيقة مؤكدة، وأنه يمتلك بالتأكيد حق كونه إنساناً، وحق كونه موجوداً قادراً على فعل ما يراه مناسباً للوجود الإنسانى المرتبط بالطبيعة ذاتها. كما أن المجتمع حقيقة واقعة، هو الحقيقة الواقعة للإنسان المخلوق ويرى بين أن عقلنا يقودنا إلى تقرير أن المجتمع يجب أن يوجد أو يخلق لكى يحقق مطالب الإنسان، وأنه من السخف أن نقرر مع بيرك أن المجتمع يحطم حقوق الإنسان.



نادى بين بالحرية، ورأى أن هذه الحرية يجب ألا تتعرض لأى نوع من أنواع القسر أو الأرهاب، ومن ثم فلقد وقف موقفاً معارضاً لأى حكومة تتعارض اتجاهاتها ومبادئها مع الإرادة الشعبية، وذهب إلى أن الحرية ليست نتاج تعاقد بين حاكم ومحكوم، إذ ليس ثمة سبق زمانى بين الحاكم والمحكومين، وإنما هى نتيجة اتفاق بين أفراد متساويين تماماً فى

---

(١) Ibid. p. 70.

الحقوق الطبيعية. يقول بين «ظن الناس أن تأسيس مبادئ الحرية يرتكز على التعاقد القائم بين الحاكم والمحكومين، وهذا غير صادق، لأنه يمثل تقرير وجود المعلول (الحكام) قبل وجود العلة (المحكومين) وذلك لأن الرعية توجد أولاً وليس الحكومة، بل إن الإنسان يوجد حتى ولو لم توجد حكومة من أى نوع لفترة زمانية كبيرة، وينتج عن ذلك أنه لم يوجد فى الأصل حكام لكى تتعاقد الرعية معهم.

والحق أن الأفراد أنفسهم، كل بحسب ما يمتلك من سيادة وتشخيص قد تعاقدوا مع بعضهم البعض، واتفقوا جميعاً على إنشاء حكومة وهذا هو الطريق الوحيد الذى يمنح الحكومة شرعيتها وكيانها[1].

هاجم بين القوة التعسفية، بل كانت هذه القوة عنده أكثر الأشياء كراهية وبغضاً، كذلك هاجم ما يستتبع تلك القوة التعسفية من قمع وكبت لحريات الشعب، والواقع أن بين كان دائماً مع المجتمع الذى رأى أنه يشبع حاجات الناس أكثر من كونه مع الحكومة التى رأى أنها تميل دائماً إلى التعسف والقمع[2]. يقول بين «خلقت الطبيعة فى الإنسان الميل إلى الحياة الإجتماعية، وأهلته لهذا الميل وغلبت مطالبة الطبيعة فى كثير من الأحيان على رغباته الفردية، بحيث أصبح الإنسان فى حاجة متزايدة للمجتمع باعتباره الملجأ الذى يمكنه من تحقيق رغباته. وحينما شعر كل إنسان بحاجته إلى المجتمع اضطر الجميع إلى تنظيم ذلك المجتمع الذى يمثل مركز الجاذبية بالنسبة إلى الجميع[3].

ترك بين المدرسة والتعليم وهو لا يزال بعد صبياً فى الثالثة عشرة من عمره، ولهذا فنحن لا نستطيع أن نعده أكاديمياً عالماً بأعماق النظرية السياسية، ومع ذلك فلقد كان مفكراً واسع الشهرة عميق النفوذ، بل لقد

---

(١) Ibid. p. 74.

(٢) Maxey: Political phiosophies p. 398.

(٣) The Rights of Man, p. 240.

فاق نفوذه أعظم الأساتذة ثقافة وعلماً[1]. ولعل هذا يرجع إلى ما تمتع به من موهبة أصلية جعلته طلق الحديث، قوى الحجة، واسع المقدرة، غزير التفكير، ونحن لا نعلم على وجه الدقة من أين استقى بين أفكاره ولعله هو نفسه لا يعرف أيضاً، ولكن التحليل الدقيق لهذه الأفكار يجعلنا نقرر أن أكثر أفكاره مستقاه من أفكار لوك ومونتسكيو وروسو. وربما يكون قد درس هؤلاء بعمق، ولكن فكره مع هذا لم يكن متطابقاً مع أى منهم، لقد جمع بين الأفكار من هؤلاء وتمثلها فى باطنه، وأخرجها جديدة مغايرة مباينة لفكرهم، بما خبره من التجربة الانجليزية ومن الثورتين الأمريكية والفرنسية.

لم يكن بين مهتماً بادئ ذى بدء بتكوين فلسفة متكاملة عن الدولة، وكانت مهمته الأولى منصبة على تقرير حالة سياسية، أو الرد على هجوم، ومع ذلك ففى صولاته جولاته تلك لم يخفق إلا قليلاً فى إرساء أفكاره على تصورات سياسية أساسية..

والحق أنه لا يمكن لأى دارس سياسى أو مهتم بالشئون السياسية أن يغفل دور بين الهام فى مجال الفكر السياسى، وسواء أكان بين أصيلاً فى أفكاره أو لم يكن كذلك فإننا لا نستطيع أن ننكر مدى تأثير مؤلفاته على الملايين التى اطلعت على كتاباته.

كان بين نصير الحرية والديموقراطية،يشهد بذلك كل رأى من آرائه، وكل سطر من سطوره، وكل كلمة من كلماته. لم يكن دوره هو دور المفكرين الذين يبحثون عن أفكار وأنساق مستحدثه غير مألوفة فى مجال الفكر السياسى، ولكن اتسم دوره بتركيز وتأكيد ما هو مألوف من الأفكار فى قلوب وعقول الجماهير. لقد أثارت كتاباته أعماق المجتمع الانجليزى، وتغلغلت أفكاره فى ثنايا المجتمع الأمريكى وولدت هنا وهناك حركات

---

(١) Maxey: Political phiosophies p. 390.

تنادى بالديموقراطية وتطالب بالحرية كما كانت آراء بين سنداً ودعماً للثورة الفرنسية، وفى هذا يقول بارنجتون «لقد أعطى بين الديموقراطية مغزى أعمق وحيوية متدفقة كما منح الحياة المتجددة لنظرية الحقوق الطبيعية بتأكيده المستمر لنظرية العقد الإجتماعى الذى لا يتوقف على جيل سابق، وإنما تضطلع به كل الأجيال.. وبهذا يكون بين قد نادى بضرورة التمسك بالإرادة الشعبية المعاصرة، وبأن الدولة قد قامت من أجل الإنسان وليس العكس[(١)].

هاجم بين النظام المونارکى، ورأى أن هذا النظام صنو الطغيان والاستبداد وأنه لا يستند إلى واقع أو تاريخ. وأنه يهدد الحرية الإنسانية ويقوضها، وأراد أن يجعل الحرية سمة الإنسان وعنوانه وكيانه كله فذهب إلى أنها ملتصقة بالإنسان ماضية معه إلى أبد الأبدين، ونفى أن تكون الحرية مقتصرة على جيل سابق أو نوع معين أو درجة محددة فالإنسانية ذات طبيعة واحدة فى النوع والدرجة، وأنكر أن يتحكم الأموات فى مصير الأحياء، وفى حرياتهم فبقت الحرية عنده متجددة وحية وأبدية مادامت الحياة ودام الوجود[(٢)].

---

(١) Parrington; V. L.: Colonial mind, p. 333.

(٢) ويعتبر M. D. Conway أهم باحث فى أفكار بين السياسية، فقد نشر جميع كتب ورسائل ومقالات وأحاديث بين فى أربعة مجلدات ضخمة فى نيويورك ما بين عامى ١٧٩٤ - ١٨٩٦ كما نشر كتاباً ضخماً عن حياة بين المتلئة بالأحداث المعاصرة للثورتين الأمريكية والفرنسية.

٨ - الفكر السياسى عند كانط

عاصر كانط ثلاثة محاور كبرى أثرت على تفكيره السياسى أيما تأثير؛ تمثل المحور الأول فى حركة التنوير التى ذاعت وانتشرت فى القرن الثامن عشر، بينما دار المحور الثانى حول التأكيد على فكرة الحرية، فى حين أن المحور الأخير ركز على ما أحدثته الثورتين الفرنسية والأمريكية من حوارات سياسية تبلورت حول مفاهيم المساواة والإخاء والحرية؛ تلك المساواة وذلك الأخاء اللذان كان لهما أكبر التأثير حول تأليف كانط لكتابه «مشروع السلام الدائم».

ويعد كتاب «مشروع السلام الدائم» أهم الأعمال السياسية التى قدمها كانط، ويتضح من عنوانه اهتمام كانط البالغ بفكرة السلام، لا على المستوى الاقليمى وحده، بل وعلى المستوى العالمى أيضاً، ولقد كتب كانط هذا الكتاب عام ١٧٩٥ وفى الخامس من إبريل على وجه التحديد من هذا العام، وهو اليوم الذى عقدت فيه معاهدة سلام بين فرنسا وبروسيا سميت باسم معاهدة سلام بال، ولقد تحمس كانط وابتهج لتوقيع هذه المعاهدة بل وأعرب عن أمله فى أن تعقد الدولتان اتفاقاً يكفل إقامة سلام دائم بينهما.

ويرى كانط أن غائية الطبيعة تناصر السلام، فالإنسانية تتطور من الفوضى إلى الحق ومن العبودية إلى الحرية، ومن تفرق البدو إلى منظمات سياسية يتسع اطارها رويداً رويداً من العشيرة إلى القبيلة إلى القرية إلى المدينة إلى الدولة إلى العالم، كما أن الإنسانية تتطور من الحرب والقتال إلى التعايش والسلام، وبناء على ذلك تتلاقى فى تجربة المؤرخ على نحو يبعث على الاطمئنان مع مطالب الضمير والأخلاق[1].

يقول الدكتور عثمان أمين فى تقديمه للطبعة الأولى من الترجمة العربية

(١) عثمان أمين، رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ص ص ١٥٨ - ١٥٩.

الدقيقة التى قام بها لكتاب «مشروع السلام الدائم» إن فكرة السلام فكرة قديمة اتجه اليها حكماء العصور الغابرة وحمل لواءها الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد حين أهابوا بالإنسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان من فروق اللغات والأديان والأوطان، ونظروا إلى الناس جميعاً كأنهم أسرة واحدة، قانونها العقل ودستورها الأخلاق، وإلى هذه الفكرة أيضاً دعا الفارابى فيلسوف الإسلام فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» منذ القرن العاشر الميلادى. والاب دوسان بير ١٦٥٨ - ١٧٤٣ حين دعا إلى إقامة مشروع لإنشاء حلف دائم من جميع الدول المسيحية، القصد منه أن يضمن لكل دولة من الدول المتعاقدة سلامة أرضها وحماية أوربا من أى اعتداء جديد تقوم به دول الإسلام، ويستطرد قائلاً إن كتاب كانط «مشروع السلام الدائم» وثيق الصلة بمختلف مؤلفات كانط فى الفلسفة النقدية، فالإنسان الذى تم رسم حدود معرفته فى نقد العقل النظرى الخالص وتشييد أخلاقه فى «نقد العقل العملى الخالص» مدنى بطبعه، وهو عضو فى مجتمع لابد من تنظيمه تنظيماً سياسياً، ومن هنا كان على كانط أن يضع نظرية فى السياسة تتوافق مع سائر أجزاء فلسفته[1].

قسم كانط كتابه هذا إلى قسمين: احتوى القسم الأول على المواد التمهيدية للسلام الدائم، واحتوى الثانى على المواد النهائية، وأضاف إلى هذين القسمين ملحقين وتذييلين، ولما كانت المعاهدات فى ذلك العصر تشتمل عادة على مادة سرية، فلقد زود المؤلف كتابه بمادة «سرية» كذلك، وهذه المادة السرية تكشف لنا عن السخرية التى يتناول بها الفيلسوف المشكلة كلها، نجده يتنبأ بأن المبادئ التى يضعها الفلاسفة عن شروط السلام العام سوف تنظر فيها الدول المتأهبة للحرب،

---

(١) انظر مقدمة الطبعة الأولى للترجمة العربية لكتاب كانط، مشروع السلام الدائم بقلم عثمان أمين ص ص ٧ - ١١.

ولكن من حيث أن تصرفاً كهذا ربما بدا مهيناً لكبريائها وهيبتها فستكون تلك المادة سرية، ويختتم المشروع بنغمة ثقة معتدلة متزنة: السلام الأبدى ليس فكرة جوفاء، فارغة بل هو «مهمة» أو «رسالة» يكون أداؤها عن طريق الحلول التدريجية التقدمية معاً[1].

يحاول كانط فى تقديمه لكتاب «مشروع السلام الدائم» أن يبعد عن نفسه أى مظنة تحاول تفسير إقدامه على الكتابة فى السياسة بأنها تدخل منه فى الشئون السياسية لبلده بغية إحداث تغييرات أو تحولات سياسية. ثم يميز بين رجالات الساسة والتجريبيين وبين فلاسفة السياسة قائلاً إن أصحاب السياسة العملية ينظرون إلى أصحاب السياسة النظرية (الفلاسفة والمفكرون) بأنفة واستكبار، ويعتبرونهم علماء لا خطر منهم على الدولة، ويدعو كانط هؤلاء إلى أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم إذا تصادمت آرائهم مع آراء الفلاسفة.

يبدأ كانط بعد ذلك بالقسم الأول وعنوانه «المواد التمهيدية لتحقيق سلام دائم بين الدول» ويضع فى هذا الصدد ست مواد* هى على النحو التالى:

المادة الأولى

«إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثاره حرب من جديد».

وقصد كانط بهذه المادة أنه إذا لم تؤدى المعاهدة إلى حالة سلم دائم، ويكون ذلك فى نية المتعاقدين وقت توقيعها فإن الأمر لا يكون أكثر من هدنة، أو وقفاً للتسلح وليس سلاماً دائماً أو حقيقياً.

---

(١) نفس المرجع: مقدمة الطبعة الثانية، ص ٢٧.

* نصوص مواد مشروع السلام الدائم لكانط مأخوذة عن الترجمة العربية الدقيقة التى قدمها عثمان أمين - الطبعة الثانية - مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧.

المادة الثانية

«إن أى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة».

فالدولة ليست متاعاً يباع ويشترى، ولا يمكن لدولة أخرى أن تملكها، إنها كالشخص الذى له وحده حق التصرف فى نفسه، دون أن يكون للغير عليه أى قيد أو حد.

المادة الثالثة

«يجب أن تلغى الجيوش الدائمة الغاء تاماً على مر الزمان».

ذلك لأن مثل هذه الجيوش المتأهبة دوما للقتال تكون مصدر تهديد دائم للدول الأخرى، كما أنها تؤدى إلى حفز هذه الأخيرة لتسابق من أجل زيادة قواتها المسلحة، مما يؤدى إلى حروب وقائية، وانفاق الأموال، وازهاق الأرواح فيما لا ضرورة له. ضف إلى ذلك أننا حين ندفع أجراً للجندى لكى يهب حياته لقتل الغير مع احتمال أن يتم قتله هو، فكاننا نعامل هذا الجندى معاملة «الآلة» لا معاملة الإنسان.

المادة الرابعة

«يجب الا تعقد قروض وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة».

فمن المعروف أن مثل هذه القروض لا تدفع من أجل تحسين الانتاج أو تقدمه وإنما تدفع من أجل الحرب والدمار ومن ثم فإنها سوف تؤدى عاجلاً أو آجلاً إلى الافلاس والفقر.

المادة الخامسة

«لا يجوز لأى دولة أن تتدخل بالقوة فى نظام دولة أخرى أو فى طريقة الحكم فيها».

وهذه المادة مشتقة اشتقاقاً مباشراً من اعتبار الدول كالاشخاص لها حرمتها ولها وحدها حق التصرف فى شئونها.

المادة السادسة

«لا يسمح لأي دولة فى حرب مع أخرى أن ترتكب اعمالاً عدائية كالقتل والتسميم ونقض شروط التسليح والتحريض على الخيانة - قد يكون من شأنها، عند السلم، إمتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين». فهذه أمور شنيعة يجب الابتعاد عنها، ذلك لأنه لابد من الإبقاء على شئ من الثقة فى تصرفات وسلوك العدو، حتى أيام الحرب، والا لما أمكن الاتفاق بعد ذلك على أى سلام، وانقلب إلى القتال فأصبح حرب إبادة وافناء.

هذه هى المواد الست التى اعتبرها كانط مواد تمهيدية لتحقيق سلام دائم بين الدول، ولنا على هذه المواد الملاحظتان التاليتان:

١ - أن هذه المواد الست التمهيدية تشير إلى الشروط السلبية لإقامة السلام بين الدول، وأنها تضمن عدم جواز أى معاهدة سلام ما لم تكن النية صادقة بحيث لا يكون هناك أى احتمال لإثارة حرب فى المستقبل. كما نضمن عدم جواز تملك دولة لدولة أخرى بأى طريقة من الطرق ميراثاً أو تبادلاً أو شراء أو هبة، كما أنها تتضمن الغاء الجيوش الدائمة المتأهبة للحرب دوماً، وألا تعقد الدول قروضاً من أجل المنازعات الخارجية، وألا تتدخل دولة بالقوة فى نظام حكم دولة أخرى وألا يسمح لأى دولة أن ترتكب اعمالاً عدائية مع دولة أخرى يكون معها فى حالة حرب. هذه كلها شروط سلبية أو هى أشبه بالنواهى.

٢ - هناك مواد آمرة يجب أن تنفذ فور صدورها دون تحديد أو ابطاء مثل المواد الأولى والخامسة والسادسة، ومواد أخرى بها نوع من المرونة بمعنى أن تنفيذها يكون رهناً للظروف، ويمكن أن نؤجلها قليلاً بشرط ألا يرجأ التنفيذ إلى أجل غير مسمى مثل المواد الثانية والثالثة والرابعة.

أما القسم الثانى من كتاب كانط، فهو يتضمن المواد النهائية لتحقيق السلام الدائم وهى:

المادة النهائية الأولى

لتحقيق السلام الدائم

يجب أن يكون دستور المدينة فى كل دولة دستوراً جمهورياً.

أن تحبيذ كانط للدستور الجمهورى يقوم عنده على الإعتبارات الآتية:

١ - لأنه يقوم على مبدأ الحرية.

٢ - ولأنه يعتبر الجميع خاضعين لتشريع واحد مشترك.

٣ - ولأنه يقوم على المساواة بين المواطنين.

والدستور الجمهورى بالإضافة إلى نقاء وصفاء مصدره يرينا فى الأفق البعيد النتيجة التى ترنو إليها أبصارنا، أى السلام الدائم، ذلك أن قرار اتخاذ الحرب لا يمكن أن يتم إلا بموافقة المواطنين - وهذا أمر ضروورى فى الدستور الجمهورى وما دام الأمر هو أن يحكم المواطنون على أنفسهم بمعاناة شرور الحرب وكوارثها، فهم مضطرون إلى أن يمعنوا النظر ويطيلوا التفكير قبل اتخاذ خطوة كهذه، فهم المشاركون فى الحرب، والمتكلفون لنفقاتها الباهظة، المحتملون للخراب والدمار، وعليهم أن يتدبروا قرضاً كى يتأدى بهم إلى الفقر والافلاس، أما فى غير النظام الجمهورى فإن الحرب تقوم لاتفه الأسباب، ودون تفكير أو روية، لأن ولى الأمر لن تؤثر الحرب على مائدته، أو لهوه، أو حفلاته ومن ثم يدخل الحرب غير عابئاً بالأسباب ولا مهتماً بالنتائج، ويكون تبرير دخوله الحرب من مهام دبلوماسيه وهم دائماً على اتم استعداد لذلك.

والدستور الجمهورى فى نظر كانط ليس ضد النظام الملكى وإنما هو ضد النظام الاستبدادى وكانط يتحدث هنا عن أن الفارق بين الحكم الجمهورى والحكم الاستبدادى انما يقوم فى أن الأول يفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية بينما الحكم الاستبدادى لا يفصل بين هذه السلطات، فرئيس الدولة ورجاله فى الحكم الاستبدادى ينفذون

القوانين التى شرعوها بأنفسهم، كما أنهم هم الذين يتولون أو يتدخلون فى أمور القضاء، ومن هنا يأتى فساد الدولة، ويقضى على حرية المواطنين وسيادة الشعب وهذه الفكرة الطائفية هامة جداً فى تسييس الدول، وتحديد مساراتها وهى فكرة قديمة تعود إلى أرسطو ذاته[١].

ويرى كانط أن كل مواطن لا يمكن أن يدلى برأيه بنفسه خصوصاً بعد أن تكاثر الناس، لذا فهو يدعو إلى نمط من التمثيل النيابى للمواطنين كما هو معمول به الآن، وهذا هو الذى يمثل الخيط الرفيع بين الحكم الجمهورى والحكم الديموقراطى الذى تصوره كانط حكماً فوضوياً تكون لكل مواطن فيه حريته الانانية الفردية التى لا تدخل تحت أطار تنظيمى سياسى.

ويرى كانط أن الحاكم قد يكون فرداً واحداً (الحكم المونارکی) وقد تكون جماعة متميزة من الناس (الحكم الارستقراطى) وقد يكون الشعب كله (الحكم الديموقراطى) . وهذا التقسيم سليم إلى حد كبير، ومنحدر إلينا من فلاسفة اليونان الأقدمين.

لابد من الاعتراف بأن الشعوب المتقدمة مازالت فى علاقاتها الدولية على حال من الهمجية والانحطاط البهيمى «فما فتئت الحرب هى الملجأ الوحيد للحق ومع ذلك فان النصر لا يحسم بحال من الأحوال مسألة الحق».

وإذا كانت معاهدات السلم تضع حداً لحرب راهنة فأنها لا تلغى ولا تصلح حالة الحرب الكامنة فى النفوس (العقل فى علياء عرشه، وهو المنبع الأعلى لكل تشريع أخلاقى ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سبيلاً من سبل

---

(١) درج الكثير من المؤرخين على الحاق نظرية فصل السلطات فى الدولة إلى الفيلسوف الانجليزى جون لوك وإلى المفكر الفرنسى مونتسكيو فى كتابه «روح القوانين» لكن الحقيقة هى أن الأصول الفلسفية لهذه الفكرة تعود إلى الماضى البعيد، إلى بلاد اليونان وإلى المفكر أرسطو على وجه التحديد.

الحق، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً) والوسيلة الوحيدة للامتثال لهذا الواجب هى اقتلاع الداء من جذوره والاستعاضة فى كافة العلاقات الدولية عن حالة الطبيعة بحالة الشريعة وتنظيم الأمم كلها «مدينة حرة»، مثلها فى ذلك مثل الأمم نفسها قامت على تعاقد حر بين الأفراد، وبعبارة أخرى جمع شملها فى اتحاد سلمى، وهذا الاتحاد حر بالطبع، فما من دولة يجب أن تقهر على الانضمام إليه بل يكفى أن تعقد إحدى الدول الكبرى ميثاقاً من هذا القبيل مع بعض جاراتها وسرعان ما تسعى كل دولة متمدنة إلى الانتفاع بثمرات نظام يكفل لها سلامتها من كل اعتداء، وإذا كان قيام اتحاد شامل للإنسانية جمعاء أمراً لا يتحقق فى مستقبل قريب فهو كالهدف الذى يجب أن ترمى إليه جهود الدول المسالمة جميعاً[1].

المادة النهائية الثانية
لتحقيق السلام الدائم

«ينبغى أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادى بين دول حرة».

يقول كانط فى شرح هذه المادة «إن الشعوب باعتبارها دولة تشبه الأفراد فى حالة الفطرة، يعتدى بعضها على بعض بحكم الجوار، ولابد لكل شعب لضمان أمنه وسلامته أن يطلب إلى الآخر أن يشاركه فى نظام شبيه بالدستور المدنى الذى يرى فيه كل واحد ضماناً لحقوقه».

إن هذا النظام لا يعني اندماج الدول جميعاً فى دولة واحدة، وإنما يعنى الاتحاد بين دول لكل دولة إرادتها الحرة، وكيانها الخاص، أى يعنى اقامة نظام اتحادى بين دول حرة.

---

(١) كانط: مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين ص ٦٣.

المادة النهائية الثالثة
لتحقيق السلام الدائم

«حق النزيل الأجنبى من حيث التشريع العالمى، مقصور على إكرام مثواه».

ذلك لأنه لما كان لكل دولة إرادتها وسيادتها على تنظيماتها الداخلية، فان كل ما يجوز أن يطالب به الأجنبى أهل البلد الذى يحل فيه الا يعاملوه معاملة سيئة، أو يعاملوه معاملة العدو ما دام مسالماً[1].

ولنا على هذه المواد الملاحظتان التاليتان:

١ - أن هذه المواد الثلاث بعكس المواد الست الأولى تعد مواداً ايجابية، فالمادة النهائية الأولى تطالب بأن يكون الدستور جمهورياً والمادة النهائية الثانية تطالب بأن يكون قانون الشعوب أو قانون البشر أو قانون الأمم أو القانون الدولى العام قائماً على الاتحاد بين دول حرة، تقف على قدم وساق واحدة. أما المادة النهائية الثالثة فهى تؤكد حق النزيل الأجنبى من المعاملة الحسنة.

٢ - أن كانط يفضل «الاتحاد» على الحلف لأن الاتحاد يمكن أن يقام بين دول العالم جميعاً. بينما لكل حلف نجد حلفاً مناهضاً وهذه الاحلاف تعمل على تعضيد نفسها بأمور عسكرية تسهم فى الحرب لا فى السلم على عكس «الاتحاد بين الدول جميعاً».

عنون كانط الملحق الأول الذى أعقب القسم الثانى مباشرة بعنوان «فى ضمان السلام الدائم»، ثم ذكر أن الذى يعطينا هذا الضمان هو «الطبيعة»، فالطبيعة تهدف إلى بسط جناح الوفاق والوئام على الناس، وتنحصر تدبيرات الطبيعة المؤقتة فيما يلى:

---

(١) نفس المرجع، ص ص ١٥ - ١٦.

١ - التيسير على الناس، بغية منحهم القدرة على العيش فى جميع انحاء الأرض.

٢ - أنها تجعل الناس - بواسطة الحرب - ينتشرون فى كل بقعة من بقاع الأرض ليعمروها، حتي البقاع التى خلت مما يغرى بالاستقرار.

٣ - أنها اضطرتهم بواسطة الحرب أيضاً إلى عقد صلات شرعية أو غير شرعية.

أما الملحق الثانى فلقد أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من كتابه «مشروع السلام الدائم»، وعنوانه «مادة سرية للسلام الدائم» ولما كانت المعاهدات فى هذا العصر تشتمل على مادة سرية فلقد زود المؤلف كتابه بمادة سرية كذلك، وهذه المادة السرية تكشف لنا عن السخرية التى يتناول فيها الفيلسوف المشكلة كلها، ونجده يتنبأ بأن المبادئ التى يضعها الفلاسفة عن شروط السلام العام سوف تنظر فيها الدول المتأهبة للحرب، ولكن من حيث أن تصرفا كهذا ربما بدا مهيناً لكرامتها وهيبتها فستكون تلك المادة سرية.

ويترتب على ذلك أن الملوك لا يمكن أن يكونوا فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً وما ينبغى أن يكون ذلك مأمولاً، لأن ولاية السلطة من شأنها أن تفسد حكم العقل وأن تقضى على حريته قضاء لا مرد له، لكن الملوك لا يرضون بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو ان تلتزم الصمت فلا يسمع لها صوت بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتعبير عنها صراحة، وهذا أمر لا غناء للملوك ولا للشعوب عنه، لأن فيه إبانة لشئونهم وهداية لسبيلهم[1].

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

٩ - فلسفة هيجل السياسية

أ - تقديم

كانت فلسفة هيجل، ونظريته السياسية على وجه خاص المحور الذى دارت حوله معظم المذاهب السياسية التى شهدها القرن التاسع عشر، وانبعثت منه سياسات القرن الحالى، فلقد جاءت الليبرالية لكى تمثل رد فعل عنيف ضد سيادة الدولة المطلقة التى نادى بها هيجل، كما كان الديالكتيك بمثابة نقطة الاتصال بين هيجل وماركس، كما أثرت الهيجلية على ظهور الفاشية فى ايطاليا، والمثالية السياسية المطلقة فى انجلترا.

ب - فلسفة هيجل السياسية

أهم ما تتميز به فلسفة هيجل السياسية أنه أضفى قيمة عالية على الدولة القومية، فالدولة بدلاً من الفرد أو أي تجمع آخر من الأفراد، تشكل الوحدة الهامة والأساسية فى النسق الهيجلى، ولقد كان الغرض من فلسفة التاريخ الهيجلية هو إظهار منجزات كل أمة عن طريق الديالكتيك، وأن عبقرية الأمة أو روحها هى الخالق الحقيقى للفن والقانون والأخلاق والدين ومن ثم فان تاريخ الحضارة يكون تعاقباً للثقافات القومية التى تقدم فيها كل أمة اسهاماتها المتميزة إلى الانجاز البشرى كله.

والدولة عند هيجل هى الموجه للتطور القومى، وهى تمثل التطور الفكرى الذى يجمع بين الأسرة والمجتمع المتحضر، فهى جماعهما ووحدتهما وحقيقتهما، ويشتمل فى الدولة أيضاً نظاماً أخلاقياً، كما تنصهر فى إرادتها الحرة إرادات الإفراد على نحو ما بينا.

ومعنى هذا أن فلسفة هيجل السياسية التى تتضمن عنصرين لها أهمية خاصة وهما: الجدل الذى قدمه كوسيلة قادرة تستخدم فى الدراسات الإجتماعية للتوصل إلى نتائج جديدة لا يمكن التوصل اليها بغير الجدل، والعنصر الثانى هو نظريته عن الدولة القومية باعتبارها تجسيداً للسلطة السياسية.

لقد رأى هيجل أن الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة هى المراحل الثلاث

لكى يتم السمو الصاعد إلى المطلق، وكلها تهدف إلى جمع الإرادات وتوحيدها فى صعيد خدمة الروح أو المطلق.

تنشأ الأسرة من تحول الرباط الطبيعى بين الجنسين إلى رباط روحى بالزواج والزواج لا يقوم على عاطفة المتعاقدين وإرادتهما فحسب، بل ينبغى أن يستند إلى دعامة العقل، ويستهدف إنجاب الأطفال أولاً، ودعم الحياة الإجتماعية والدولة ثانياً، ويتجلى استمرار الأسرة مادياً ومعنوياً فى الإشتراك بالثروة والتعاون فى تربية الأبناء. وقد نادى هيجل بتحريم تعدد الزوجات، ومنع الطلاق إلا فى أحوال نادرة ولكن لما كان رباط الأسرة هو رباط عارض مؤقت يزول بوفاة الزوجين أو بالطلاق لذلك اتجهت مجموعة الأسر إلى الإجتماع والتعاون لرعاية مصالحها الخاصة والسهر على صونها وحمايتها، ومن هنا ينشأ المجتمع المدنى أو المتحضر.

وإذا كانت الأسرة تمثل الأطروحة Thesis طبقاً للديالكتيك الهيجلى فإن المجتمع المدنى يمثل النقيض. والمجتمع المدنى أو المتحضر يعبر تقريباً فى نظر هيجل عن مفهوم الأشكال الإجتماعية التى يدرسها الإقتصاد السياسى بالإضافة إلى التنظيم القضائى ذلك أن غرض الاجتماع الاقتصادى تلبية حاجة الأفراد فهو لذلك مرحلة ضرورية من مراحل الروح الموضوعى، ولكنها مرحلة دنيا تعالج صلات خارجية، وتسعى إلى كفاية احتياج كل فرد عن طريق عمل الجميع، ولا شك أن تعارض مصالح الناس كأفراد وتداخلها يرفع من شأن العمل، ويعلى قيمته، ولكنه يصبغ على العمل صبغة آلية متزايدة، حتى يستعيض بالآلة فى نهاية الأمر عن فاعلية الإنسان.

ولقد اهتم هيجل اهتماماً خاصاً بإظهار أن التفاعل الإقتصادى لا ينتج عنه عدالة عضوية تلقائية وأنه لابد من قيام سلطة تردع الجريمة، وتفرض واجب التقيد بالقانون، ومراعاة الصبغة الشرعية، إلا أن هذا النوع من العدالة سلبى ومن الضرورى تجاوزه بتنظيم ايجابى للعمل، تنظيم يتغلب على مساوئ الأمور العارضة كاختلاف الآراء، وتباين فرص الإنتاج، وتنوع العلاقات الدولية، وتضاربه. تنظيم لا يرغم المحرومين

على قبول حالة الاستقرار بإنكار فرديتهم، بل يعمل على إخراج الأفراد من عزلتهم، وربطهم من جديد بالواقع الكلى، وبالدولة.

والدولة هى الفكرة المركبة Synthesis للإسرة والمجتمع المدنى يقول هيجل «الدولة هى الجوهر الإجتماعى الذى بلغ رتبة الوعى بذاته وهى تضم مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدنى معاً، وأن الوحدة التى تمثلها عاطفة الحب فى الأسرة هى عينها كنة الدولة، على أن الدولة قد سمت خلال المبدأ الإجتماعى عن مستوى الأسرة والمجتمع معاً، فبلغت بالإرادة الحرة التأملية شكل الكلى الواعى»[١].

الدولة هى الواقع الكلى عينه، إنها الروح ذاته متجلياً فى مظهر حسى وهى تشتمل:

١ - على تشكلها الداخلى من حيث أنه نمو يضاف إلى ذاته، وهذا يعنى الحق الداخلى للدولة أو التشريع.

٢ - وعلى الدولة من حيث أنها كائن يتصل بكائنات، وهذا يعنى الحق الخارجى للدولة.

٣ - وهذه الكائنات ليست سوى مراحل فى نمو الفكرة الكلية للروح حال تجسيدها الواقعى وهذا يشير إلى تاريخ العالم.

ويجب أن ننتبه إلى أن الدولة من حيث هى روح حى «لا يمكن أن تكون إلا ككل حى يتمايز بتجسده فى فاعليات خاصة، تنبثق كلها عن حقيقة كلية واحدة وتولد على نحو مستمر متصل من هذه الحقيقة العقلية عينها كنتيجة لها، فالتشريع هو توزيع سلطان الدولة توزيعاً عضوياً.. بل هو العدالة الحية باعتبارها واقع الحرية إبان نمو جميع التحديات العقلية[٢].

تقابل الدولة نقائض الأسرة، وتفكك أواصرها، كما تقابل تشتت

---

(١) Hegel: Phenomenology of spirit, p. 379.

(٢) Ibid: p. 147.

الأفراد فى المجتمع الاقتصادى وتنابذهم، تقابل كله بمحو كل نقيضة وتقى كل نزاع فهيجل لا يتصور الدولة من حيث علاقاتها بالأفراد، واتصافها بأنها ضامن واحد يضمن حرياتهم أو يحدها، بل أنه يتصور الدولة بذاتها، يتصورها فى فاعليتها الخاصة، واستقلالها التام، تلك الفاعلية المتجلية فى القانون، وذاك الاستقلال الممثل بالحكومة.

آمن هيجل ايماناً مطلقاً بسلطة الدولة غير المحدودة وبعدم مسئوليتها التامة، وهما نتيجتان من نتائج تميز الدولة بأنها ذات سلطان كلى، وسيادة كلية، غاية الدولة عند هيجل تحقيق الكلى، تحقيق المثل أو الروح، وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد التى تستطيع أن تضحى بها عند الاقتضاء. وإذا علمنا أن عمل الدولة الرئيسى ينحصر فى إعادة الفرد إلى بوتقة الدولة الكلية، وادركنا أن فى وسع الدولة أن تتدخل لمنع شطط الإثرة، ووضع حد - بالقانون - لتعسف الإرادة الفردية وجموحها وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماماً.. إنها حرة لأنها بريئة من كل إثرة، وهى تجعل المواطنين أحراراً بالقانون جوهر الإرادة الحرة، يقول داننج بدأ هيجل من الإرادة، إلا أن الإرادة عنده ليست صفة أو قدرة تتصل بالفرد.. أنها ليست فردية مؤقتة ولكنها كلية أبدية والحرية مثل الإرادة كلية وأبدية، والإرادة كتجريد نهائى هى الإرادة الحرة التى تريد الإرادة الحرة[١] ويقول ليس ثمة حرية فردية فى التصور الهيجلى فحرية الفرد تستقى من حرية الدولة الكلية الضرورية، ومن منطق اتحاده العضوى بها[٢]، ويستنتج من هذا أن السيادة لا تصل بأى تعاقد اجتماعى يقوم به الأفراد ولكنها تنجم عن الوحدة الضرورية للدولة ذاتها[٣].

لا حرية فردية، ولا إرادة فردية، الحرية هنا حرية كلية ومن ثم فهى تمثل حرية المجتمع، لا حرية البعض أو حرية الفرد، يقول هيجل «أدرك العالم

---

(١) Maxey: Political philosophies p. 499.

(٢) Ibid. p. 499.

(٣) Hegel: Philosophy of History.

الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحد، وأدرك الأغريق والعالم الرومانى أن الحرية هى البعض Some (الصفوة والقادة) وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع All.

إلا أن ثمة مشكلة كبيرة تعترض هيجل هنا وهى أنه إذا كانت الدولة كلية، والإرادة كلية، والحرية كلية، وعمل الدولة كلى فكيف نفسر قيام الأفراد الذين يديرون دفتى الدولة؟ إن هيجل يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة إلى أننا يجب أن نبحث عن نمط من أنماط تركيب الدولة يساعدنا على أن نتحرك كما يتحرك العضو الحى، ووجد أن الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد الذى يجسد وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية. إن رجل الدولة هو الفرد الذى يجسد مبدأ سلطة الدولة، ومن الواجب احترام الدولة وتقديسها واعتبارها إلها على الأرض، نعم إن هيجل يتحدث عن حرية المواطنين، ولكنه يقصد الحرية السياسية والمساواة السياسية، أى الحرية فى ظل القانون، والمساواة أمامه.

هكذا افترض هيجل أن إرادة الحاكم الفرد، الملك المستبد تنزع إلى الكلى ولا يمكن أن يتسرب اليها التعسف والهوى، ولكنه يظل صامتاً لا يتحدث عن الضمان الضرورى المؤيد لصحة افتراضه هذا إلا أن تصور هيجل للحاكم بأمره أو للأمير يختلف عن تصور مكيافيللى لأميره، فبينما يرى مكيافيللى أن الأمير يستمد سلطانه من الدهاء والقوة والمكر، يذهب هيجل إلى أن الملك المستبد يستقى سلطته من تقمصه روح شعبه، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله بالكلمة، علاقة اتحاد عميق بأصل مشترك هو الإرادة، ولهذا فهو يعترف بسلطة تشريعية يبدو أنه يريد وضعها بين يدى فئة من المواطنين جعلت همها الأكبر العناية بأهداف كلية، أى فئة من الفلاسفة والاساتذة على شريطة أن تقتصر مهمة هؤلاء على البحث فى المسائل الداخلية وحدها، لأن الأمور الخارجية منوطة كلها بالأمير وحده، كما المح إلى ضرورة وجود سلطة إدارية تقوم إلى جانب السلطة التشريعية وهما معاً يخضعان أو يتواحدان فى سلطة الملك المستبد.

ثمة سلطات ثلاث إذن عند هيجل هى: السلطة التشريعية Legislative

والسلطة الإدارية Adminstrative والسلطة الموناركية Monarchic والسلطتان الأولى والثانية لا تختلفان عما ذهب إليه الفلاسفة السابقين، أما السلطة الموناركية أو الملكية فلقد اعطاها هيجل أهمية قصوى، لأنها تمثل عنده القوة الموحدة التى توحد وتربط بين السلطتين الأخريتين، كما تمثل الفكرة المركبة التى تجمع بين التشريع (الاطروحة) وبين الإدارة أو التنفيذ (النقيض) ومن ثم فالموناركية وهى الفكرة المركبة تحقق الكمال العقلى، كما أن تطور الدولة فى هذا الشكل يحقق نمطاً نموذجياً لها[1].

مجد هيجل الدولة القومية ورفعها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها، ورأى أن الدولة ما هى إلا المركب أو الحركة الثالثة فى سير النظم السياسية والإجتماعية من أسرة تقوم على التعاون والمسئولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيراً إلى دولة تجمع شمل أمة من الأمم، وتوفق بين المسئولية العائلية وبين التنافس الفردى بما تحققه للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب والخضوع للقانون، غير أننا نلاحظ أن هيجل يستخدم الجدل بطريقة تخدم أغراضه الخاصة، ولا يسير مع منطقه حتى النهاية، ذلك أنه من المفروض طبقاً للجدل الهيجلى أن تكون الدولة بدءاً جديداً لحركة ديالكتيكية أخرى، لكن هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخى، فهى وحدها الأداة الحضارية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية، وليس لشعب من الشعوب أن يتحرك إلا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحه الا عن طريقها.

ليس ثمة دولة عالمية إذن، أو جامعة دولية عند هيجل، ذلك أن العالم الإجتماعى الوحيد الذى يتحقق تاريخياً هو الدولة، وكل شئ يتصوره الإنسان فوق الدولة ليس سوى خيال لا يليق بالفيلسوف، الدولة مظهر الكلى فى الأرض والتاريخ لا يتناول إلا الشعوب التى شكلت دولاً، فيعنى بالأساس الروحى لكل دولة بالدرجة الأولى، وأن من يتأمل فى سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعاً لعقل عام، فما تاريخ العالم إلا عملية عقلية، وروح العالم هى القوة الرائدة لتقدمه، والأدوات التى تتخذها تلك

---

(١) Dunning: Political thoeries, Book III. p. 162.

الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها، وكل شعب يعلو إلى المجد والقوة إنما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة، فإذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطاته لشعب آخر(١).

إن اللحظة الأولى والهامة في سير التاريخ تكمن في صيانة الشعب والدولة ووقاية مرافق حياتهما، وبتحقيق هذه الغاية يستحق رجال التاريخ العظام أن يدعوا أبطالاً. «أنهم ليسوا أولئك الذين اكتشفوا الحل المناسب المفروض وأرادوه وحققوه، بل هم من عرفوا ما يجب عمله، ومن تجلت فيهم متطلبات الظروف وما كان من الضروري تحقيقه»(٢).

صبغ هيجل إذن على الدولة صبغة القداسة، فاعتبرها مصدر كل الإرادات الفردية، بل ومصدر كل القيم وكل الحقائق الروحية، ويكتسب الإنسان الوعي الكامل حينما يشارك في الحياة السياسية والإجتماعية والأخلاقية العادلة، إذ أن الدولة بقوانينها وتنظيماتها العامة المسايرة للعقل تهيئ للإنسان الإرادة العامة التي بدون الإتحاد بها لا تقوم قائمة لاية إرادة خاصة، فالدولة هي الفكرة الكاملة المقدسة كما توجد على الأرض، وهي هدف التاريخ، وتبلغ الحرية فيها مرتبة الموضوعية، وهذا يتحقق حينما يطيع الناس القوانين، لأن القانون هو الحالة الموضوعية للروح، وهو الارادة في أصدق أشكالها، فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه، وتتركز في شخصية الملك إرادة الدولة ومن ثم فهو يمثل السيادة التي تتبع الدولة.

الدولة إذن في نظر هيجل هي تجسيد السلطة السياسية، وسلطة الدولة كما تصورها تعتبر مطلقة، ولكنها ليست تحكمية؛ إذ لابد أن تمارس سلطاتها التنظيمية في ظل القانون، إلا أن الهيجلية كانت في جوهرها تمجيداً للقوة، لأنها وضعت الدولة فوق متناول القانون، بل وفوق أي نقد أخلاقي فاخضعت الفرد للدولة خضوعاً كاملاً.

---

(١) أحمد أمين - زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٧٩.

(٢) Hegel: Phenomenology of spirit, p. 556.

١٠ - الماركسية من حيث النظر والتطبيق

١ - البعد الاقتصادى للماركسية.

٢ - المادية الجدلية.

٣ - المادية التاريخية.

٤ - الجانب السياسى للماركسية.

٥ - البرويسترويكا وانهيار الماركسية.

(١) البعد الاقتصادى للماركسية

آمن ماركس* كما آمن رفيق عمره انجلز** بالديالكتيك، ولكنهما قلبا الأساس الروحى لهذا الجدل إلى أساس مادى بحت. يقول ماركس «يرى هيجل أن حركة الفكر، هذه الحركة التى يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هى الإله (الخالق، الصانع) للواقع».. أما أنا فإنى أرى العكس: أن حركة الفكر ليست إلا انعكاساً لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان ومتحولة فيه»[١]. يقول انجلز «إن وحدة العالم ليست فى كيانه، بل فى ماديته، ولا يوجد قط، ولا يمكن أن يوجد أبداً فى أى مكان، مادة بدون حركة، ولا حركة بدون مادة.. ولكن إذا تساءلنا عن ماهية الفكر والإدراك، وعن مصدرهما نجد أنهما نتاج الدماغ الإنسانى، وأن الإنسان نفسه هو نتاج الطبيعة.. وإذا ذاك يغدو من البداهة أن نتاجات دماغ الإنسان التى هى أيضاً، عند آخر تحليل نتاجات الطبيعة، ليست فى تناقض بل فى انسجام مع سائر أجزاء الطبيعة. لقد كان هيجل مثالياً، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صوراً أو انعكاسات للأشياء الواقعية، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء وتطورها ليست إلا صوراً تعكس الفكرة التى كانت موجودة،ولا أعلم أين، قبل وجود العالم»[٢].

لقد كانت فلسفة هيجل تعالج تطور العقل والأفكار... كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الإنسان وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل، وقد احتفظ ماركس وانجلز بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم ولكنهما طرحاً وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقاً، ولاحظا أنه بالاستناد إلى الحياة، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماماً إذ يجب أن نعيد منشأ العقل

---

* كارل ماركس: فيلسوف وسياسى المانى عاش ما بين عامى ١٨١٨ - ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته: رأس المال، بؤس الفلسفة، نقد الاقتصاد السياسى.

** انجلز: فرديرك انجلز: فيلسوف سياسى المانى عاش ما بين عامى ١٨٢٠ - ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته: ضد دوهرينج، لودفيج فيورباخ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة.

(١) ماركس: رأس المال. المجلد الأول. آخر الطبعة الثانية.

(٢) انجلز: ضد دوهرينج - الشروح والتعليقات.

إلى الطبيعة إلى المادة وخلافاً لهيجل إذن كان ماركس وانجلز ماديين[1].

لقد كان ماركس وانجلز يريان فى ديالكتيك هيجل المذهب الأعمق والأوسع والأثمن، ووضعاه فوق مذهب التطور، ورأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون، وحيد الجانب، ويشوه ويفسر السير الواقعى للتطور الذى يتميز أحياناً بقفرات وكوارث وثورات فى الطبيعة والمجتمع[2]. ولكنهما انقذا الديالكتيك الهيجلى من مثاليته بادخاله فى مفهوم مادى للطبيعة، تكون الطبيعة فيه هى محك اختبار الديالكتيك، يقول انجلز «اننا كلينا» ماركس وأنا كنا وحدنا تقريباً اللذين عملا لانقاذ الديالكتيك الواعى (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها) وذلك بادخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة. إن الطبيعة هى محل الاختبار للديالكتيك، ويجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديوم والالكترونات، وتحول العناصر..الخ) وهذه المواد تزداد كل يوم وهكذا اثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل، فى نهاية المطاف، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى»[3].

ليس ثمة شئ ثابت راكد، وليس ثمة شئ تام الصنع، فكل شئ فى تحرك وتحولٍ يغشاه ديالكتيك متصل الصيرورة دائم الحركة بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هى وحدها الأبدية الدائمة. يقولُ انجلز ليس هناك من أمر نهائى، مقدس، أما الفلسفة الديالكتيكية فهى ترى أن فى كل شئ طابع الهلاك المحتوم، وليس ثمة شئ قادر على الصمود غير الحركة التى لا تنقطع.. حركة الصيرورة، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى إلى الأعلى، وهذه الفلسفة نفسها ليست الا مجرد انعكاس هذه الحركة فى الدماغ المفكر، ومن ثم فالديالكتيك هو «علم القوانين العامة للحركة، سواء فى العالم الخارجى أم فى الفكر البشرى»[4].

---

(١) لينين: ماركس - انجلز - الماركسية ص ٥٧ - ٥٨.
(٢) نفس المرجع: ص ٥٧.
(٣) انجلز: ضد دوهرينج.
(٤) انجلز: لودفيج فيورباخ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ١٥.

ذهب ماركس وانجلز اذن إلى أن المادة أساس كل شئ وجوهر كل فكر وأخلاق، وأن الاقتصاد هو العامل الهام فى الحياة الاقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية. والمادة عند ماركس هى كل ما يوجد. ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن تطور متصل للقوى المادية، كما أن نمو الحياة الإنسانية فردية اجتماعية وحضارية إنما يقاس بدرجة المادية، علاوة على أن المادة والإنتاج هما شرط تطور الحياة الإجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام.

والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضية The-sis، النقيض Antithesis، والمركب Synthesis بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك محك اختباره الطبيعة.

ويمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسى (رأس المال) فى القضايا الأربع التالية:

١ - إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة «فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل الملموس فى فرع معين من الإنتاج، وليس هو عمل من نوع خاص، بل هو العمل الإنسانى المجرد، العمل الإنسانى بوجه عام[(١)] وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضرورى اجتماعياً لإنتاج سلعة معينة[(٢)]. فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها. وهنا يقرر ماركس «أن المنتجين» حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه»[(٣)]، إن السلع بوصفها قيماً ليست إلا كميات محدودة من وقت العمل المتجمد[(٤)].

٢ - إن النظام الرأسمالى يحرم العالم جزءاً من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة ربح صاحب المال،ويظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال؛ فرأس المال إذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين كما أنه

---

(١) لينين: ماركس - انجلز - الماركسية ص ٢٥.
(٢) نفس المرجع: نفس الموضع.
(٣) ماركس: رأس المال. المجلد الأول ص ٢٥.
(٤) ماركس: *مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى* ص ٢٦.

أداة سيطرة صاحب العمل على العامل؛ فالأول لا يدفع للثانى قيمة عمله وإنما يدفع إليه فقط ما يكاد يسد رمقه، يقول لينين، فى درجة ما من تطور انتاج السلع يتحول النقد إلى رأس المال - لقد كانت صيغة تداول السلع: س (سلعة) - ن (نقد) - س (سلعة) أى بيع سلعة فى سبيل شراء غيرها، أما صيغة رأس المال العامة فهى بالعكس: ن - س - ن مع ربح، أى شراء فى سبيل بيع مع ربح - وهذه الزيادة (الربح) فى القيمة الأولى للنقد الذى وضع قيد التداول هى ما يسميه ماركس بالقيمة الزائدة، وزيادة المال هذه فى التداول الرأسمالي واقع معروف لدى الجميع، إن هذه الزيادة بعينها هى التى تحول المال إلى رأس مال بوصفه علاقة انتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخياً، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة، ولا يمكن لها أيضاً أن تنجم عن ارتفاع الأسعار، لأن الخسائر والأرباح لدى كل من المشترين والبائعين تتوازن[1] فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة «يجب أن يتمكن صاحب العمل من اكتشاف سلعة فى السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة، هى أن تكون مصدراً للقيمة»[2]. أى سلعة تكون عملية استهلاكها فى الوقت نفسه عملية تخلق قيمة. وبالفعل هذه السلعة موجودة: أنها قوة العمل الإنسانى إن استهلاكها إنما هو العمل، والعمل يخلق القيمة. إن صاحب المال يشترى قوة العمل ومن ثم يصبح من حقه أن يستهلكها أى أن يجعلها تعمل طوال النهار ولنقل ١٢ ساعة. ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى انتاجاً يغطى نفقات إعالته، وفى الساعات الست الأخرى (أى وقت العمل الزائد) يعطى انتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالى أجرة عنه[3].

ومن ثم تتراكم كمية معينة من المال فى أيدى عدد من الأفراد هو فى الأصل نتيجة عرق العاملين والذى سرقه الرأسماليون نتيجة احتكار عمل العاملين، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص.

---

(١) لينين: ماركس - انجلز - الماركسية ص ٢٧.
(٢) ماركس: رأس المال. المجلد الأول ص ٢٧.
(٣) لينين: ماركس - انجلز - الماركسية ص ٢٧.

٣ - إن الصناعة الآلية متى استخدمها الطمع والجشع تؤدى إلى أن يتغلب كبار الماليين على الضعاف من منافسيهم وتأليف شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد، وينتهى الماليون المتواضعون، وأهل الطبقة المتوسطة إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجهاً لوجه، ولا ينطبق هذا على العامل الصناعى فحسب، بل وعلى العامل الزراعى وهو يكاد يكون أسوأ، ذلك أن «تبعثر العمال الزراعين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم فى حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن[1]. إن كل تقدم فى الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم فى فن نهب العامل وحسب بل وفى فن نهب الأرض أيضاً.

٤ - أن الطبقة العاملة وهى الحاصلة على الحق والعدد والقوة، ستفوز حتماً على الرأسماليين، فتنتزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع فيتناول كل قيمة عمله كاملة، ويجد فيها ما يكفى لارضاء جميع حاجاته ويزيد. وبهذا يخلص ماركس إلى «أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتماً إلى مجتمع اشتراكى، وهو يستخلص ذلك تماماً من القانون الاقتصادى لحركة المجتمع الحديث.. ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لمجئ الاشتراكية الذى لا مناص منه.. أنه المحرك الفكرى والمعنوى، أما العامل المادى لهذا التحول إنما هو البروليتاريا التى ثقفها الرأسمالية ذاتها، وأن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية الذى يتخذ اشكالاً مختلفة، ومحتوى يغتنى باستمرار، يصبح حتماً، نضالاً سياسياً يرمى إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتوزية البروليتارية). ولابد لعملية الأنتاج اجتماعياً من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعية، وأن تؤدى إلى انتزاع الملكية من مغتصبيها[2].

---

(١) كارل ماركس: رأس المال. المجلد الأول نهاية الفصل ص ١٣.

(٢) لينين: ماركس - انجلز - الماركسية ص ٤١ - ٤٢.

(٢) المادية الجدلية

وتقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هى:

١ - قانون وحدة الاضداد وصراعها: كل شئ طبيعى، وكل ظاهرة تشتمل على طرفى تضاد، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان فى سلام، فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما، وهذا الصراع لا يقضى على وحدة الشئ أو الظاهرة، بل يفضى إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، وهذا هو السبيل إلى التطور. ويرى ماركس أننا نجد فى الشئ الواحد الحار والبارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الانانية والغيرية، وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشئ، وبالتطبيق على الواقع نجد أن المجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى على الرغم من تضادهما - إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى.

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى: ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور: فالتغير الكمى يحدث من ناحية المقدار أما التغير الكيفى فيحدث من التحول فى الكيف أو الصفات، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد فان التغير الكيفى لا يلبث أن يتم، كما يرى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية وهو الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالى، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فان نظاماً جديداً يحل محل النظام الرأسمالى هو النظام الاشتراكى، وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت، نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطئ.

٣ - قانون سلب السلب: وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى فتاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفى

أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة، فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية، وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادئ كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه، فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادئ انهياره، ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد، ويرفعه إلى أعلى، وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى ما لا نهاية.

(٣) المادية التاريخية

يتطور المجتمع ويتقدم طبقاً للتنظيم الاقتصادى ولأساليب الإنتاج أو المادة بوجه عام. ويرى ماركس أن الإنتاج المادى هو أساس تطور المجتمع، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود، ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الانتاج، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة وهى: المجتمع الشيوعى البدائى، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الاقطاع، والمجتمع الرأسمالى، والمجتمع الاشتراكى، وهذا المجتمع الأخير يرى ماركس أنه سينتهى حتماً إلى المجتمع الشيوعى حيث تزول الطبقات والفوارق والملكيات الخاصة.

ويرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الإنسانى الذى بدأ بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتماً إلى النظام الشيوعى، وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقاً لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذى سبقه.

إلا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه إلى مادية ماركس التاريخية. ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعى ليس له ما يبرره، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة فى حالة صيرورة مستمرة فإننا لا نفهم دواعى توقفها المفاجئ عند مرحلة المجتمع الشيوعى. وكان الأولى بماركس أن يقرر تمشياً مع مذهبه العام - أن التاريخ يعيد نفسه، وأن السلسلة التى قدمها لا تلبث أن تعود وتتكرر، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مراحل المجتمع الشيوعى.

(٤) الجانب السياسى للماركسية

والجانب السياسى للماركسية هو محورها وجوهرها، وهو متوافق تماماً مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية.ولازال مداد الاقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية، كما كتبت لارائه النجاح عند تطبيقها فى كثير من المجتمعات التى لازالت تعيش بين ظهرانينا حتى هذه الأيام.

والماركسية لا تقوم على الأوهام، ولا ترتكز على الأحلام، إنما تنطلق من مفهوم الإنسان بوجه عام، وتنظر فى الوقت عينه فى علاقة هذا الإنسان بالبيئة التى تكتنفه، كما أنها تضع فى اعتبارها الظروف الإجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الإنسان، وتحدد أخلاقه، وأهدافه العليا.

والإنسان فى نظر الماركسية مفهوم نسبى بالدرجة الأولى، ذلك أن مفهوم الإنسانية يتبدل ويتغير ويتجدد ومع ذلك فكل تغير وتجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الاشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم، وبعبارة أخرى أن الإنسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلود أبدى، بل سيظل أبداً مرحلة انتقالية، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الإنسانية فى معنى الخلود ومن الممتنع أن يؤمن باحث بما يسمى طبقة انسانية خالدة[١].

إن قيمة الإنسان عند الماركسيين إنما تتجلى فى عمله اليومى، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها إلا فى اطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد، ونتاج خيالى من نتاجه، وعلاقة الإنسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية «إن الإنسان عندهم يحيا على وجه الأرض،

---

(١) Herve P.: L, Homme Marxist, les Grands Appels de l' Homme Contemporain p. 79.

وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر بمنظر أو شاهد بما يرى.. أنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح».

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصفوا بالصفة الإنسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل إنسان منخرط فى الجماعة، غارق فى يمها ويعرف التكتل الشعبى، ويعى حاجات الجماهير ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والكساء والسكنى وسائر الأمور التى ندخر بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس، عامتهم ويفكرون. وعليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الإعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه وأمانيه. الماركسية إذن تؤمن بأن الإنسان كائن سياسى واجتماعى مناضل.

والماركسية تحارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى وتنادى بالمساواة، ويرى انجلز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً وسياسياً «الدور النظرى يتجلى فى رأى روسو والدور العملى السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى والمساواة تلعب دوراً هاماً فى دفع الحركة الاشتراكية فى معظم الأقطار»[1].

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضاً لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر من حيث هم بشر شيئاً مشتركاً، وأن البشر فى حدود هذا الخير المشترك، متساوون، هذه الفكرة قديمة، قدم العالم، ولكن المطالب بالمساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة، سمة اتصاف الإنسان بأنه إنسان، واستنتاج الحق بأن لجميع أعضاء المجتمع، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، واستنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث

---

(١) انجلز: ضد دوهرينج ص ١٣٥.

أنهم ناس، ففى أقدم المجتمعات، البدائية كان من الجائز أن يتناول المساواة، فى اقصى حدودها، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء والعبيد والأجانب محرومين منها، وقد كان التفاوت وعدم المساواة لدى الإغريق والرومان أعظم من أية مساواة.. حقاً لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريباً، إلا أنها ميزت بين الأحرار والعبيد.. والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الإنسانية العامة ما بقى ثمة تقابل بين الأحرار وبين العبيد»[1].

ويمضى انجلز فى دراسة تطور فكر المساواة عبر التاريخ فيقول «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر وهو تساويهم إزاء الخطيئة الأصلية وهذا يواءم كل المواءمة اتصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين.. وأن نتف الاشتراك بالخيرات التى ظهرت كذلك فى بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالأحرى إلى تضامن المضطهدين أكثر من رجوعها إلى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية. وقد تمت من وجهة أخرى فى قلب العصر الوسيط الطبقة التى سيوكل اليها، إثر تطورها القادم، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة وهى الطبقة البورجوازية، وتتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية، وإقامة التساوى بالحقوق بحذف التفاوت الإقطاعى، وغدت هذه المطالب موضوع الساعة فى نظر التقدم الاقتصادى فى المجتمع آنئذ ولم يكن فى وسعها إلا أن تكسب مجالاً أعظم، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب، بل وجب أن تطلب المساواة عينها لمصلحة الجماهير الغفيرة، جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم، فى غرسهم بدرجات العبودية كلها، أن يقدموا بالمجان معظم وقتهم للعمل فى خدمة سيدهم الاقطاعى بأن يبذلوا له وللدولة

---

(١) نفس المرجع، ص ١٣٧.

تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات الاقطاعية وحذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية، وسائر ضروب الامتيازات السياسية»[1].

حينما انحلت الامبراطورية وعاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها ارتباط الند بالند «نمت هذه الدول نمواً برجوازياً وأصبح من الطبيعى أن تتصف المطالبة بصفة عامة حدود الدولة المعنية وأن تعلن الحرية والمساواة على أنهما حقوق الإنسان، ومما يبين اتصاف هذه الحقوق بالصفة البورجوازية النوعية أن الدستور الأمريكى هو أول دستور اعترف بها يؤيد فى الوقت ذاته استبعاد الملونين الموجودين فى أمريكا، ولقد انكرت الامتيازات الطبقية وقدمت الامتيازات العرقية[2].

ثم يستمر انجلز فى بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية واعلان الدستور الامريكى فيقول «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرنقتها.. ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة، صحبتها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظلها، بل إن مطالبة البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا بمحو الطبقات ذاتها أولاً على شكل دينى بالاستناد إلى المسيحية الأولى، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها، نظريات المساواة، وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها، ووجدوا أن المساواة ينبغى ألا تقوم فى الظاهر وحسب، أى فى مجال الدولة وحده، بل ينبغى أن تتحقق كذلك بالفعل فى الجانبين الاقتصادى والاجتماعى[3].

ويخلص انجلز إلى التأكيد بأن «فكرة المساواة سواء فى شكلها البرجوازى أو فى شكله البروليتارى، إنما هى نتاج التاريخ وأن فى وسعنا

---

(١) نفس المرجع: ص ١٣٨.
(٢) نفس المرجع: نفس الموضوع.
(٣) نفس المرجع: ص ١٣٩.

أن نرى في هذه الفكرة كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة، ولئن بدت اليوم، في هذا المعنى أو ذاك، أمراً بديهياً في نظر الجمهور الغفير أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبي عميق الجذور، فما ذلك إلا لأنها حقيقة بديهية، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع، ولأنها كانت شغل الناس الشاغل في ثقافة القرن الثامن عشر كله(١).

ولكن هل تقر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة، ذلك المبدأ الذي يعني صهر الناس جميعاً في بوتقة واحدة، وصبهم في قالب واحد؟ إن المساواة التي تنادي بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التي تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية فإذا زعم برودون(*) مثلاً أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى عرضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الإنتاج فيه تخضع لملكية مشتركة فعلاً، لا ملكية موزعة. وغاية ما يهدف إليه الماركسيون أن يأتي النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيدك صرحه، وينسف دعائمه نسفاً، ويستعيض عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع بحبوحة ودعة وترف وعطالة وتقاعس، أنه لن يكون مجتمعاً سكونياً راكداً يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل، أو يبذل جهداً بل أن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح وستطرح فيه مسائل جديدة وتقوم فيه نقائض ومفارقات وأن تطور أي مجتمع على وجه يغاير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعاً ميتاً ويعني بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها.

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية يسمي ماركس هذه المرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعي، ويصف ماركس هذا

---

(٢) نفس المرجع. نفس الموضوع.

(*) بيير جوزيف برودون كاتب سياسي واقتصادي واجتماعي فرنسي، عاش ما بين ١٨٠٩ - ١٨٦٥.

المجتمع بأن وسائل الإنتاج لا تبقى فيه ملكاً خاصاً للأفراد بل تغدو ملك المجتمع كله. وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل، وينال من المجتمع ايصالاً بمقدارية العمل الذى قام به، وبموجب هذا الايصال ينال من المخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه. وبعد طرح كمية العمل التى توجه للمخصصات العامة، ينال كل عامل بمقدار ما بذله.

ويبدو أن المساواة هنا تامة، وكلنا فى الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى، والحق المتساوى انما هو اخلال بالمساواة، ذلك أن الناس ليسوا متساوين؟ أحدهم قوى والآخر ضعيف أحدهم متزوج والآخر اعزب لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال ولدى الآخر عدد أقل..الخ ويخلص ماركس إلى أنه عند تساوى العمل وبالتالى تساوى الحصة من مخصصات الاستهلاك الإجتماعى ينال الواحد عملاً أكثر من الآخر ويظهر أغنى من الآخر ولتلافى هذه النتائج ينبغى للحق ألا يكون متساوياً بل غير متساو.

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة، إذ تبقى فروق فى الثروة وهى فروق مجمعة، ولكن استثمار الإنسان للإنسان يصبح أمراً محالاً لأنه يصبح من غير الممكن أن يستولى كملكية خاصة على وسائل الإنتاج، على المعامل والآلات والأرض وغير ذلك ويترتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازى، وهنا تبقى الحاجة إلى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وبذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات[١].

لابد إذن من وجود الدولة فى هذه المرحلة الأولى والدنيا من المجتمع الشيوعى، إنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازى»، الذى يحفظ عدم المساواة الواقعية، إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد الا عند تحقيق

---

(١) لينين: الدولة والثورة، الترجمة العربية ص ١٣٢.

الشيوعية الكاملة، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى.

وبعد أن تزول عبودية الإنسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة الحياة وحسب، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للأفراد، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الإجتماعية، عندئذ فقط يصبح فى الإمكان تخطى أفق الحق البرجوازى الضيق، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره، من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقاً للديمقراطية أهمية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحررها، والديموقراطية تعنى المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة. وشعار المساواة إذا فهم فهماً صحيحاً يعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا تعنى غير المساواة الشكلية، ومن هنا نعلم أن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة، وأنها تعنى الاعتراف الشكلى بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى ادارتها، ولهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية، طبقة الثورة، طبقة البروليتاريا ضد الرأسمالية ومعها امكانية تحطيم آلة الدولة البرجوازية - الجيش النظامى، الشرطة، ودواوين الموظفين - وجعلها هباء منثوراً، ومحوها عن وجه الأرض واستبدالها بآلة دولة أكثر ديمقراطية تعنى بجماهير العمال المسلحين، ومن ثم باشتراك الشعب كله فى الشرطة الشعبية[١].

ولكن ما هو مفهوم الدولة عند الماركسية؟ وما هو جوهرها؟ وما هو دورها؟ وما موقف البروليتاريا منها؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر

---

(١) نفس المرجع: ص ١٣٩.

المسائل صعوبة وتعقيداً. ويقول لينين لا تكاد توجد مسألة شوهها عن عمد، ممثلو العلم البرجوازى والفلسفة البرجوازية، والحقوق البرجوازية والاقتصاد السياسى البرجوازى، والصحافة البرجوازية بمقدار تشويههم مسألة الدولة، وكثيراً ما تخلط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية وكثيراً ما يجرى ذلك، لا من قبل ممثلى التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعى من جانبهم) بل أيضاً من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية. أناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيراً ما تكون معقدة - تقول أن الدولة شئ ما إلهى شئ ما خارق، وأنها قوة ما عاشت بها البشرية، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم، وتجعل معها شيئاً ليس من الإنسان، بل يعطى له من خارجه، أى أنها قوة إلهية المنشأ[1].

ويربط لينين بين هذه المزاعم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية، فهذه المصالح وتلك التعاليم «تبرر الامتيازات الإجتماعية، تبرر وجود الرأسمالية»[2]. ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة، ويستمد من كتاب انجلز المعروف، «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» زاداً تاريخياً وسياسياً غزيراً، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الإنسان للإنسان وانقسام المجتمع إلى طبقات يسيطر بعضها على بعض، يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود، وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل وعلى قوة العادات والتقاليد وعلى النفوذ أو الاحترام الذى يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتى كثيراً ما كن فى ذلك العهد لا فى وضع مساو لوضع الرجال وحسب، بل فى وضع أعلى فى حالات غير نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أن الدولة بوصفها جهازاً خاصاً لقسر الناس قد ظهرت حيث ظهر

---

(١) نفس المرجع: ص ٥.
(٢) نفس المرجع: ص ٧.

انقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يتملك على الدوام عمل الآخرين، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر[1].

كان المجتمع الشيوعى البدائى خلواً من الارستقراطيين، ثم ظهر مجتمع الرقيق والمجتمع القائم على العبودية، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكى عبيد أول انقسام كبير إلى الطبقات، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الإنتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضاً. ثم ظهر مجتمع الاقطاع، فكان الانقسام الأساسى فى المجتمع، كبار مالكى الأراضى سادة الفلاحين، والفلاحون. وقد تغير شكل العلاقات بين الناس، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالاشياء يملكهم مالك العبيد ملكاً تاماً، ولكن مالك الأرض الاقطاعى لم يكن يعتبر مالكاً للفلاح كما يملك الأشياء إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأجير واكراهه على اداء بعض فروض الطاعة.

ونتج عن تطور التجارة والتداول النقدى وانتشار الصناعة وظهور السوق العالمية قيام طبقة جديدة هى طبقة الرأسماليين فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد، ظهرت سلطة رأس المال[2] وأن مالكى رأس المال مالكى الأرض، مالكى المصانع والمعامل، كانوا وما زالوا يؤلفون فى مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله، وبالتالى تتصرف بكامل جمهور العمال ونظمه وتستثمره، هذا الجمهور الذى يتألف معظمه من بروليتاريين، من عمال اجراء لا يجدون وسيلة للعيش إلا من بيع سواعدهم، من بيع قوة عملهم فى مجرى الانتاج، فقد انقسموا مع مجئ الرأسمالية إلى قسمين: تحول أحدهما (الاكثرية) إلى بروليتاريين وتحول الآخر (الأقلية) إلى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية[3].

---

(١) نفس المرجع: ص ١٠.
(٢) نفس المرجع: ص ١١.
(٣) نفس المرجع: ص ١٢.

وبالرغم من جميع الثورات، وجميع التقلبات السياسية التى اجتاحت تطور البشرية وأدت إلى انتقالها من مجتمع الرقيق إلى مجتمع الاقطاع إلى المجتمع الرأسمالى ثم إلى النضال العالمى الراهن ضد الرأسمالية فان «الدولة كانت على الدوام جهازاً معيناً يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون بتاتاً، أو تقريباً بأى عمل غير الحكم. ينقسم الناس إلى محكومين وإلى اختصاصيين فى الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم اسم الحكام أو ممثلى الدولة وهذا الجهاز، هذا الفريق من الناس الذى يحكم الآخرين، ويجعل فى يديه دوماً جهازاً معيناً للقسر الجسدى سواء تجلى قسر الناس هذا فى العصا البدائية، أو فى طراز سلاح فى عصر الرقيق، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى، أو أخيراً فى السلاح الراهن الذى بلغته فى القرن العشرين معجزات التقنية.. لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون وفى أيديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى وجهاز للعنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكتيك فى كل عصر[١]».

ويستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة فى حالة عدم وجود الطبقات، عن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول أن الدولة هى آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى.. بل أنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم وتنوعت أساليب الحكم وأنظمته فان فحوى الأمر لا يتغير، حقاً إن الجمهورية الديمقراطية، والحق الإنتخابى العام هما بالمقارنة مع نظام الإقطاع، تقدم هائل: فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الإتحاد ومن التضامن ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هى وحدها التى مكنت طبقة البروليتاريين المظلومة، وبفضل ثقافة المدن من وعى نفسها ومن

(١) نفس المرجع: ص ١٤.

إنشاء حركة العمال العمالية، من تنظيم العمال فى العالم كله فى أحزاب فى اشتراكية تقود عن ادراك نضال الجماهير.. ولكن المنافقين الواعين من العلماء والكهان ليسوا بالوحيدين فى تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع[1].

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الاوهام عن الدولة فيقول «نحن ننبذ جميع الإوهام القديمة القائلة بأن الدولة هى المساواة العامة فما ذلك غير خداع، فالمساواة محالة ما بقى الاستثمار، ولا يمكن لمالك الأرض أن يكون مساوياً للعامل، ولا للجائع أن يكون مساوياً للشبعان، أن البروليتاريا ترمى تلك الآلة التى تحمل اسم الدولة، والتى يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع، ويصدقون بشأنها الأساطير القديمة القائلة أنها سلطة الشعب كله، وتعلن البروليتاريا، أن ذلك كذب برجوازى، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من أيدى الرأسماليين وأخذناها لانفسنا، وبهذه الآلة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله، وعندما ينعدم فى الدنيا إمكان الاستثمار عندما ينعدم ملاكو الأراضى، ملاكو المصانع، عندما يزول هذا الوضع الذى أصيب فيه البعض بالتخمة، عندما تزول إمكانات ذلك عندئذ تترك هذه الآلة للتحطيم وعندئذ تزول الدولة، ويزول الاستثمار[2].

وهكذا تقرر الماركسية أن الدولة عنف منظم وأنها تظهر ظهوراً حتمياً عند درجة معينة من تطور المجتمع حينما يصبح المجتمع منقسماً إلي طبقات لا يمكن التوفيق بينها ولم يعد فى مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة، كما يزعم فوق المجتمع ومعقولة عنه إلى حد ما[3].

وهذه الدولة التى ولدت فى قلب التناحرات الطبقية، تصبح «دولة الطبقة الأقوى الطبقة المسيطرة اقتصادياً والتى تغدو أيضاً بفضل الدولة،

---

(١) نفس المرجع: ص ٢٨.
(٢) نفس المرجع: ص ٣٠.
(٣) لينين: ماركس - انجلز - الماركسية. ص ٤٤.

الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاخضاع الطبقة المظلومة واستثمارها »[١].

إن الاشتراكية إذ تؤدئ إلى الغاء الطبقات، تقود بالتالى إلى إلغاء الدولة ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلاً أنها تمثل المجتمع بأسره، هو فى الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة. إن تدخل سلطة الدولة، فى العلاقات الإجتماعية يصبح نافلاً فى ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه[٢].

يقول انجلز «إن المجتمع الذى سينظم الإنتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيعيد كل آلة الدولة إلى مكانها اللائق بها، إلى متحف الآثار إلى جانب المغزل اليدوى والفأس البرونزية[٣].

يمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متغايران، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما. إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة إلا وانتهت الحرية وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة - هذا العنف المنظم - مع تطور المجتمعات حتى نصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة الغاء تاماً، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية الحقيقية، فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

إلا أن زوال الاستثمار يفترض تجاوز المرحلة الرأسمالية إلى مرحلة الشيوعية، وهذا لا يتم الا عبر مرحلة انتقالية تمثل دكتاتورية البروليتارية يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالى الحافل بالتناقضات إلى مجتمع ديموقراطى برئ من القسر والاكراه، مجتمع الغد، المجتمع الشيوعى،

---

(١) انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٤.
(٢) لينين: ماركس - انجلز - الماركسية. ص ٤٥.
(٣) انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٥.

وقد درس لينين هذه الدكتاتورية نظراً وعملاً، وبين أنها أداة الثورة البروليتارية، وأن هذه الثورة عينها لا تتوخى النضال فى سبيل تحرر البروليتاريين فى قطر واحد معين، بل أن «مهمة الثورة المنتصرة هى القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق فى بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة فى جميع الأقطار»[1].

ومن هنا الح لينين «على ضرورة محاربة الميل إلى الانحصار فى النطاق القومى الصرف، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا ابصارهم إلى أبعد من حدود أفقهم القومى، - مبيناً ضرورة - بيان واجب التضامن الطبقى بين البروليتاريا فى الأمم المظلومة وبين البروليتاريا فى البلدان المسيطرة بغية القضاء على العدو المشترك[2] إن على الاشتراكى الديمقراطى الحق أن «يناضل ضد ضيق الأفق القومى، وضد العمل إلى الانحصار والانعزال وإلى التمسك بالأوضاع الخاصة، وأن يكون من انصار النظر إلى الحركة بمجموعها وشمولها، وأن يكون من انصار اخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة[3].

أن الأممية الحقة، واتحاد الشعوب فى المستقبل، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية فى ظل نظام اقتصادى عالمى واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتارى العالمى «تثقيف الجماهير الكادحة فى الأمم المظلومة المضطهدة على السواء، بروح الأممية الثورية»[4].

تحدث لينين فى بحوثه ومحاضراته وكتبه عن صلة الأمم والدول والأقوام والطبقات بعضها البعض. وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة وفى طليعتها مسألة الحرب والاستعمار،

---

(١) ستالين: أسس الينتية، الترجمة العربية ص ٤٠.
(٢) نفس المرجع. ص ٧٩.
(٣) نفس المرجع. ص ٨١.
(٤) نفس المرجع. ص ٨٠.

ورأى أن حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حرباً استعمارية، حرباً من أجل تقسيم العالم ومن أجل اقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال.. نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ومنها ما يكون غير ذلك، ولكن الحرب العالمية الأولى تدل دلالة مثيلاتها على أن قطاع الطرق الماليين يتوخون نوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحركة... تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخدعتهم وضللتهم. وعلى صعيد الخراب العالمي الذى سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التى لا يمكنها أن تنتهى إلى غير الثورة البروليتارية وظفرها مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الأحوال التى يتأتى عليها أن تجتازها[1].

أما الاستعمار، وهو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة، درجة عالية جداً، وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية حداً مريعاً، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع فى منتهى الشدة والقوة، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار أى الرأسمالية التى سعت إلى احتكار جميع أقطار الأرض برأس المال، الا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة لثورة البروليتاريا وتقدمها، وذلك أن الاستعمار ينمى التناقضات الداخلية فى المجتمع ويمهد فى نفس الوقت إلى السير فى طريق الإشتراكية.

---

(١) لينين: الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية، الترجمة العربية ص ١٠.

٦ - البيريسترويكا وانهيار الماركسية

حملت الماركسية فى باطنها خصوصاً فى صورتها الستالينية جذور انهيارها التى تمثلت فى البيروقراطية والفساد والقيود المفروضة على الديمقراطية وعلى حرية الرأى والتعبير. وكان للالتزام الحاد بالنظرية الماركسية باعتبارها المعيار الأساسى الحاسم فى الحكم على أى تجربة اجتماعية سبباً آخر من أسباب انهيار الماركسية.

ويحدد محمود أمين العالم النواحى السلبية فى التجارب الاشتراكية بأنها تتمثل فى اهدار البعد الإنسانى ومحو قيمة الفرد وشيوع الفساد والبيروقراطية ووأد حرية الرأي والتعبير(١).

وفى عام ١٩٨٥ ظهر جورباتشوف ممثلاً للوعى الجديد، وفى ابريل من نفس العام عقد اجتماع للجنة المركزية للحزب الشيوعى وانتهى ذلك الاجتماع التاريخى بسلسلة من القرارات السياسية التاريخية والتى ستنشر فيما بعد تحت اسم البريسترويكا والتى تعنى (إعادة البناء) والجلاسنوست (والتى تعنى المصارحة أو المكاشفة) ولقد أعادت البيرويسترويكا الاعتبار للملكية الشخصية أو الملكية الفردية ولقد ساعد ذلك على انتعاش اقتصاديات السوق مما يعد دليلاً على ابتعاد الاتحاد السوفيتى عن النهج الاشتراكى، كما عرض جورباتشوف القطاع العام للبيع داعياً إلى قيام وتدعيم ما يسمى بالقطاع الخاص كما أشاعت البيرويسترويكا على الصعيد السياسى الحرية والديموقراطية، ولقد نادت البيرويسترويكا أيضاً إلى ضروة اتباع سياسة جديدة بالنسبة للعالم الخارجى وتمثل ذلك فى اتخاذ مبادرات تاريخية بشأن الحد من سباق التسلح وبإقامة علاقات اقتصادية بالعالم العربى(٢).

---

(١) محمود أمين العالم: جلاسنوست (مصارحة لا ينقصها الطابع الشخصى) مقال ضمن سلسلة كتاب قضايا فكرية، الكتاب التاسع والعاشر نوفمبر ١٩٩٠ ص ٥.

(٢) أنظر فى ذلك د. عبد السلام المودن «باحث عربى»: أزمة الاشتراكية ومنطق التايخ ضمن سلسلة كتاب قضايا فكرية ص ١٧٩.

إن البيريسترويكا بهذا المعنى هى محاولة فكرية وعملية جادة وهى لا تعد مجرد محاولة لتصحيح جزئى لبعض الظواهر السلبية بل هى محاولة لإعادة بناء هذه التجربة من عدة قواعد اقتصادية وسياسية وفكرية، كما أنها تعمل على تطهير ما أصاب التجربة السوفيتية من خلل وفساد فى المرحلة الستالينية وما بعدها كما تسعى إلي تطوير وتجديد أفكارها وبرامجها لكى تتناسب مع مستجدات العصر وخبراته الفكرية والعلمية. إنها محاولة لإخراج الإتحاد السوفيتى من تخلفه الاقتصادى والتكنولوجى ولإبعاد نمط المركزية البيروقراطية الاستبدادية، كما أنها تعد بمثابة إعادة الوجه الديمقراطى الإنسانى وقدراته الابداعية والرجوع إلى حرية القول والفعل، كما أنها تسعى إلى انقاذ الحضارة البشرية من اخطار القنابل النووية، وتلويث البيئة الطبيعية، والإتجاه نحو علاقات دولية عديدة تقوم على التعاون وتوازن المصالح والاعتماد المتبادل وحماية السلام العالمى، غير أننا لا نستطيع أن نقول أن نتائج البيرويسترويكا كانت نتائج إيجابية ١٠٠٪ إذ ظهرت لها جوانب سلبية عديدة تمثلت فى استقلال بعض البلدان السوفيتية واتجاهها نحو الغرب كلية، وفى خلخلة الفكر الماركسى، وفى ابتعاد دول العالم الثالث عن الاتحاد السوفيتى فى قضاياه الاقتصادية والسياسية، وفى هذا يقول محمود أمين العالم «حقاً لقد أسهمت البيروسترويكا، وما يرتبط بها من تفكير سياسى جديد فى تخفيف حدة التوتر الدولى وتطور اتفاق سياسى جديد فى تخفيف حدة التوتر الدولى، وتطوير اتفاق الحد من التسلح النووى، وفى تصفية ما يسمى بالحرب الباردة بين النظامين الاشتراكى والرأسمالى، وفى إشاعة جو من الديمقراطية والمكاشفة والمصارحة (الجلاسنوست) فى المجتمع السوفيتى، وفى تنمية العلاقات الاقتصادية والتجارية مع البلدان الرأسمالية، إلا أنها فى الوقت نفسه قد أفضت إلى انفراط عقد المنظومة الاشتراكية، وإلى تخلى بعض بلدان هذه المنظومة عن قاعدتها النظرية الماركسية ونبتتها الاقتصادية الاشتراكية أو ما بعد

الرأسمالية على الأقل. وأخذت تندمج فى البنية الرأسمالية العالمية اندماجاً تابعاً، كما افضت إلى خلخلة البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والاخلاقية والمعنوية عامة فى الاتحاد السوفيتى نفسه، نتيجة لتفجر قضية القوميات السوفيتية وتوجهها إلى الحصول على استقلالها بل توجه بعضها إلى الإنفصال نهائياً عن الاتحاد السوفيتى، فضلاً عن فتح السوق الاقتصادية السوفيتية لرؤوس الأموال الأجنبية واتجاه الاقتصاد السوفيتى نفسه نحو التداخل مع السوق الرأسمالية العالمية، واقرار تعدد اشكال الملكية فى الإتحاد السوفيتى من ملكية خاصة وتعاونية وعامة، وتفجر الخلافات الايديولوجية داخل الحزب الشيوعى السوفيتى وبروز تبلور تيارات فكرية مختلفة تؤذن بتعددية حزبية ليس من الضرورى أن تكون فى اطار الفكر الاشتراكى.

وقد أدى هذا كله إلى اضعاف وزن الاتحاد السوفيتى فى الأوضاع العالمية وبخاصة بالنسبة لبلدان العالم الثالث إلى حد الإحساس بتخليه عن مساندتها فى قضاياها السياسية والاقتصادية والإجتماعية عما كان الشأن من قبل. هذا فى الوقت الذى أخذت فيه تقوى الهيمنة الدولية على المستوى السياسى والعسكرى، والاقتصادى والثقافى للبلدان الرأسمالية وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية التى راحت تسعى لتنميط العالم وفرض سيطرتها الاقتصادية والدولارية ورؤيتها الثقافية عليه بشكل كامل شامل[1].

ويذهب الباحث صلاح السروى فى مقال له عنوانه «أزمة النظام الاشتراكى محاولة للفهم» إلى أن من بديهيات القول أن اعلان سياسة البيريسترويكا - إعادة البناء - فى المؤتمر السابع والعشرين للحزب الشيوعى السوفيتى هو فى حد ذاته تعبير عن أزمة خانقة أخذت بزمام

---

(١) محمود أمين العالم مرجع سابق ص ٩، ١٠.

التطور الاقتصادى والاجتماعى فى الاتحاد السوفيتى وبلدان المنظومة الاشتراكية على حد سواء. أى تعبير عن أزمة النظام الاشتراكى الراهن كمذهب للإدارة الإقتصادية والسياسية الرامية لتحويل المجتمع إلى أفق أكثر حرية وانسانية وعدالة. فمفهوم «إعادة البناء» حتى على المستوى اللغوى الحرفى، يعنى أن البناء القائم لم يعد قادراً على انجاز، أو إتمام انجاز مهام الوفاء بالاحتياجات المتنامية للتطور الإجتماعى المنشود على مستوياته المختلفة[1]. ثم يذهب إلى أن أبرز السمات الأساسية للنموذج الستالينى وأعمها، والتى يترتب عليها العديد من سماته الملموسة ومدلولاته المتنوعة الأخرى، يمكن اجمالها فى الآتى، إعتماداً على المنظر المجرى سنتش ماش:

١ - سياسة العزلة والمواجهة إزاء العالم الخارجى مستحثة عسكرة الاقتصاد والتنظيم شبه العسكرى للحركات الإجتماعية.

٢ - الإدارية والتعجيل المفروض فرضاً فى عملية التحول الإجتماعى وبناء الاشتراكية من فوق عن طريق سلطة الدولة وعملية التحديث الاقتصادى بمحاولات ترمى إلى «اللحاق بالركب بأساليب قسرية لتحقيق التراكم وإنجاز التصنيع واستخدام الموارد استخداماً افقياً».

٣ - سلطة ذات بناء هرمى احتكارى مع اندماج للدولة بالحزب الحاكم واخضاع جميع المنظمات الإجتماعية لحزب ما أدى إلى أن يقتصر دورها على نقل التوجيهات والإجراءات التى تتخذها الدولة - الحزب ومن ثم افتقادها قدرة التعبير عن جماهيرها أو أن تصبح وعاء حقيقياً لمبادرتها[2].

---

(١) صلاح السروى: أزمة النظام الاشتراكى «محاولة للفهم ضمن سلسلة كتاب قضايا فكرية» ص ١٩٢.

(٢) صلاح السروى: مرجع سابق ص ١٩٥.

ويربط الباحث الدكتور مجاهد عبد المنعم مجاهد بين البيرويسترويكا وبين البراجماتية ويرى أن حركة البيرويسترويكا حركة نفعية تبغى مصالح الاتحاد السوفيتى فى المقام الأول وهو يأسف لأن كتاب جورباتشوف البيرويسترويكا لم يتضمن مصلحة العالم العربى من قريب أو بعيد. ويقول مجاهد عبد المنعم مجاهد: عندما طالب الزعيم السوفيتى جورباتشوف فى كتابه «البيرويسترويكا تفكير جديد فى بلادنا والعالم» بالتعايش مع العالم وعدَّد البلاد التى يريد أن يتعايش معها نسى العالم العربى بكامله، فقد ذكر جورباتشوف «أن علينا أن نتعلم أن نعيش فى عالم واقعى، عالم يأخذ فى اعتباره مصالح الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة مصالح بريطانيا وفرنسا وجمهورية ألمانيا الاتحادية ولكن هناك أيضاً مصالح الصين والهند واستراليا وباكستان وتانزانيا وانجولا والارجنتين وغيرها من الدول.. مصالح بولندا وفيتنام وكوبا والبلدان الاشتراكية الأخرى»[1] ولم يذكر العالم العربى على الإطلاق.

ويمضى مجاهد عبد المنعم مجاهد ناقداً لكتاب البيرويسترويكا وأنه «تفكير جديد» فيقول «أما أن الكتاب فيه تفكير ففيه فعلاً تفكير وأن كان مهلهلاً وهى هلهلة تكشف عما وراءه من نزعة براجماتية نفعية فردية، أما أنه جديد فانه فكر وارد جذوره فى القرن التاسع عشر عند الفيلسوف الأمريكى تشارلز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) مدشنا الفلسفة البراجماتية التى تقوم عليها كل الممارسات الأمريكية فى جميع أنشطتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.. وهذا الفكر ها هو جورباتشوف يأتى ليعيد طلاءه من جديد محاولاً طمس حقيقته.. فليضل جورباتشوف كما يشاء.. وما دام قد نسى العالم العربى فنحن لا نملك سوى أن نحلل هذا النسيان فى الكتاب رغم أنه أفرد فصلاً للعالم

---

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد: البرويسترويكا: براجماتية فى شباب ماركسية مقال ضمن سلسلة كتاب قضايا فكرية ص ١٩٩.

الثالث، لكن يبدو أن العالم الثالث عنده ليست الدول العربية على خريطته، فهل العالم العربى سيكون ضمن عالم رابع سوف تدشنه البيروسترويكا؟ وهل سوف تصف البروسترويكا نفسها بلسان صاحبها بأنها ثورة.

والتعريف العلمى المعروف للثورة هو عدم تطابق قوى الإنتاج مع علاقات الإنتاج على الصعيدين الاقتصادى والاجتماعى، وانتشار الظلم والطغيان على الصعيد السياسى والاخلاقى، واهتراء الفكر على الصعيد النظرى، بحيث لا يجدى الاصلاح، فهل البروسترويكا ثورة بهذا المعنى؟

حتى يمكن الإجابة دعونا نتأمل العنوان الجانبى للكتاب، ففيه جوهره ومأساته معاً.. أنه (تفكير لبلادنا وللعالم).. أى الإتحاد السوفيتى والعالم.. ولكن صاحبه يقول: وافقت طلب الناشرين الامريكيين بأن اكتب هذا الكتاب (ص٦) وأنه كتاب موجه للامريكيين وليس لبلاده ولا للعالم. ويقول أيضاً «أننا نحسب حساباً (للمصالح) المشروعة للولايات المتحدة (ما بين القوسين من عندى) أنه يعمل حساب المصالح الأمريكية فقط أو يجعلها فى المقام الأول... وإذا عمل حساباً (للمصالح) فهذا يعنى أنه لا يعمل حساباً (للحق).. وفى هذا تتبدى النزعة البراجماتية التى تهتم بالنفع والمصلحة، بل والمصلحة الفردية والفيلسوف الأمريكى وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) (القطب الثانى فى البراجماتية يؤكد أهمية الخبرة والنتائج العملية ومفاتيح العمل).

إن الفكر البراجمانى بشكل عام فكر تمليه المصلحة حسب الحالة والظروف، ومن هنا فهو فكر آنى يتغير فى كل لحظة، والذى لا يتغير فيه هو محافظته على النفع والكسب والنجاح.. ولما كان فكراً لا نسق له لأن المنفعة الفردية لا نسق لها، لم يكن غريباً أن يقول جورباتشوف فى كتابه «أنه بالأحرى (مجموعة من الأفكار) والتأملات حول البيرويسترويكا»[١] بمعنى عدم وجود النسق ثم يعود فيتناقض.. فبدلاً أن يكون فكراً جديداً

---

(١) جورباتشوف. البرويسترِيكا، الطبعة الرابعة ١٩٩٠ ص ٥.

للاتحاد السوفيتى والعالم كما يقول العنوان الجانبى يقول «التشكل.. البرويسترويكا محور الحياة الفكرية لمجتمعنا الآن وهذا أمر طبيعى لأنها تخص مستقبل هذا البلد» (ص٦) ولما كان النجاح هو معيار الحقيقة فى البراجماتية فانه يقول أنهم فى الاتحاد السوفيتى «يستحدثون ويجربون طريق تشريع للنمو الاقتصادى والإجتماعى ويرتبط النجاح فى ذلك بدرجة كبيرة بتفاعلنا»[١] ولما كانت البراجماتية تجعل النجاح معياراً وهدفاً فإنها ترتبط بأية مواصفات لتساعدها على هذا النجاح.

أما الدكتور عبد الرازق حسن فلقد ذكر فى مقال له عنوانه «الجورباتشوفية تطوير للماركسية اللينينية أم انحراف عنها»، أن جورباتشوف أثار فى مواجهة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى يمر بها الاتحاد السوفيتى والتى تلعب مرحلة الأزمة منذ أواخر السبعينات والنصف الأول من عقد الثمانينات - أثار - موضوعين للمناقشة هما المكاشفة أو المصارحة (الجلاسنوست) وإعادة البناء (البرويسترويكا) ثم يذهب إلى أن تطبيق فكرة المكاشفة أو المصارحة وفكرة إعادة البناء نتج عنهما تفاعلات تعدت الاتحاد السوفيتى لتشمل مختلف الدول التى اعتمدت على الفلسفة الماركسية فى بنائها وكذلك الأحزاب والتشكيلات السياسية فى العالم التى كانت تجد فيها النبراس الذى يهتدى به فى صراعها ضد القوى والأحزاب والتشكيلات السياسية الأخرى[٢].

من هذه التفاعلات القضاء على الحرب الباردة، والتعاون الاقتصادى بين الشرق والغرب، واستقلال دول البلطيق الثلاث «لتوانيا ولاتفيا واستونيا» ونمط سياسى جديد للعالم، والتعايش السلمى والقضاء على سباق التسلح، وتقليص الترسانة القائمة ويلخص عبد الرازق حسن ردة الجورباتشوفية عن الاشتراكية فى النقاط التالية:

---

(١) جورباتشوف: نفس المرجع ص ٦.

(٢) عبد الرازق حسن: الجورباتشوفية تطوير «للماركسية اللينينية أم انحراف عنها». مقال ضمن سلسلة كتاب قضايا فكرية ص ٧١٠.

١ - التخلى عن مبدأ الصراع الطبقى وقبول التعايش مع النظم ذات الايديولوجيات المستغلة..

٢ - القبول بمشاركة المال الخاص والأجنبى فى اقامة المشروعات الإنتاجية.

٣ - العودة إلى الفردية والنفعية عوضاً عن الجماعية وتحقيق وضمان العدالة الإجتماعية.

٤ - التخلى عن التخطيط لصالح آلية السوق.

٥ - إعتبار الربح العنصر الأساسى لحسن الأداء والتقدم بغض النظر عن العائد الإجتماعى.

٦ - حل المشاكل الاقتصادية من خلال رفع الأسعار، وطرد العمال بدلاً من تحميل المجتمع نتائج أخطاء التطبيق، وتسريع التنمية عن طريق التوسع فى المشروعات الإنتاجية وتشجيع البحث العلمى والتنموى.

٧ - التخلى عن الدور القيادى للحزب الشيوعى فى بناء الاشتراكية[1].

أما الباحث كريم مروة فلقد ذكر فى مقال له «أن الأحداث التى يشهدها عصرنا عشية القرن الواحد والعشرين هى من النوع الذى يغير مجرى التاريخ. وهى لا تحدث إلا فى المنعطفات الكبرى، وهى عندما تحصل تشكل خلاصة لتجربة كبرى، أو نهاية لمرحلة كبرى، أو ايذاناً بولادة مرحلة جديدة كبرى فى تاريخ البشرية لكنها ليست بالطبع نهاية التاريخ كما يحاول البعض أن يصفها، فالتاريخ لا ينتهى بل هو يستمر ويتواصل ويتغير ويتحدد ويمر بالحوار ويمراحل لها سماتها ومميزاتها وخصائصها المختلفة. والزلزال أو البركان الذى يشهده العالم الاشتراكى هو من هذا النوع من أحداث التاريخ وعلينا أن نفهمه كذلك. من هنا الحاجة إلى فهم ما يجرى فهماً عميقاً، وفهم أسبابه من أجل أن نعرف من

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٢٦.

أين ننتقل من أى مرحلة فى التاريخ وإلى أى مرحلة ولماذا وبأية شروط ولأية آفاق[1].

ويتناول مروة بعد ذلك عدداً من القضايا يمكن أن نعرض لبعضها فيما يلى:

١ - أزمة الاشتراكية:

إن أزمة الاشتراكية ليست فى الواقع جديدة، ولقد ساعد على وجودها أن قيادات الاتحاد السوفيتى بالدرجة الأولى وقيادات الدول الاشتراكية الأخرى فقدت الشجاعة الثورية التى كانت تفترض اجراء مراجعة نقدية قبل أن تتفاقم الأوضاع، ويصبح الأصلاح متعذراً أو شبه متعذر، وتفقد الاشتراكية كنموذج للمستقبل وكحل للمعضلات البشرية فى مواجهة قضايا تطورها وتقدمها، صورتها الحقيقية وتفقد مصداقيتها فى نظر الملايين من كادحى الأرض وكل المقهورين افراداً أو جماعات وشعوباً وأمماً مستضعفة.

٢ - مسؤولية النظرية فى الأزمة:

القضية الثانية هى مسئولية النظرية العلمية للاشتراكية فى نشوء الأزمة الراهنة للاشتراكية، فالنظرية هنا نظرية الاشتراكية العلمية لا يمكن أن تكون محايدة أى أنه يمكن الفصل بينهما وبين التجربة، فالتجربة التى استمرت طويلاً انما استندت إلى فهم معين للنظرية، هو الفهم الذى ساد على امتداد التجربة، وبكلام آخر فقد توقفت النظرية عن التطور خلال هذه الفترة. وبتوقفها هذا عن التطور والتجدد والاغتناء تحملت مسؤولية معينة عما ارتبط بالتجربة من خلل.

٣ - البريسترويكا وحركة التجديد:

القضية الثالثة هى البريسترويكا السوفيتية ودورها فى حركة التحدى القائمة التى تحوط التجربة الاشتراكية والنظرية العلمية للاشتراكية

---

(١) كريم مروه: آفاق حركة التغيير فى الوطن العربى فى ضوء التفكير الجديد وأزمة الاشتراكية، مقال ضمن سلسلة كتاب قضايا فكرية، ص ٢٨٣.

وتحوط مجمل العلاقات الجديدة على صعيد المجتمع فى كل بلد وعلى الصعيد العالمى ودورها المباشر وغير المباشر فى هذا النوع من تفجر الأزمة داخل البلدان الاشتراكية بكل أشكالها وأبعادها وآفاقها.

ولا شك فى أن البرويسترويكا بما طرح فى اطارها من أفكار وتدابير، وما اقترن باسمها من حركة للتجديد فى الفكر وفى الممارسة قد عبرت عن حاجة موضوعية ليس فى الاتحاد السوفيتى وحسب بل على صعيد الاشتراكية كنظام عالمى، وكنظرية على صعيد العلاقات الدولية. ولقد كان التأخر فى قيامها يحمل المزيد من الهزات القومية والإجتماعية فى كل الميادين والإتجاهات وكان سيزيد فى تعميق الأزمة ويجعلها أكثر استعصاء على الحل من ان الأهمية الأساسية فى ضرورة استمرارها فهى ثورة على الخلل فى التجربة وعلى الجمود وعلى الخطأ وعلى كل الظواهر التى تتعارض تعارضاً كاملاً مع جوهر الاشتراكية، ومع المثل والقيم التى تحملها والتى ارتبطت نضالات الملايين عبر عقود طويلة من الزمن باسمها. وسأكتفى هنا بتعداد بعض انجازات البريسترويكا دون الدخول فى بحثها من قبيل التأكد فقط على الطابع الشمولى فى حركة التجديد التى اطلقتها، وعلى إعادة الاعتبار للاشتراكية كمشروع مستقبلى للبشرية، فهى تطرح قضية إعادة الديمقراطية إلى المجتمع وإلى العلاقات بين أفراد المجتمع وبينهم وبين السلطة، وفيما بينهم داخل عملية الانتاج، وربطت بين الحركة والإبداع والإنتاج وبين الحرية والتقدم، وبين الحرية والاشتراكية وحررت الفكر من الجمود واطلقت للمفكرين والمبدعين حرية انتاج الفكر وإبداع الثقافة فى شتى فروعها، والغت العلاقة المشوهة والمصطنعة باسم الأممية بين المركز والأطراف، وحررت الاتحاد السوفيتى من عبء المسؤولية المباشرة عن كل ما يجرى فى الحركة الثورية العالمية من أقصى الكرة الأرضية إلى اقصاها، ومن ممارسة التدخل الفظ فى شئون الأحزاب والحركات الثورية وأكدت على حق الحركات الثورية والأحزاب الشيوعية والبلدان الاشتراكية والشعوب كافة فى أن تحدد هى بنفسها طرق تطورها وتتحمل هى بنفسها صياغة البرنامج السياسى،

ومسؤولية القيام بالثورة، وتحديد شروطها ومسؤولية النجاح أو الفشل.. الخ. وهى تعيد الاعتبار للقوانين العلمية فى كل شؤون الادارة والإنتاج وعلاقات الإنتاج، وتطوير القوى المنتجة، والسوق والتبادل الداخلى والخارجى، والأجور والأسعار والأرباح والخدمات..الخ، وهى تعيد طرح المسألة القومية بشكل مختلف ينطلق من حق الأمم فى تقرير مصيرها وحاضرها فى تطوير ثقافتها وحاضرها فى علاقات صحيحة ومتساوية فيما بينها داخل الاتحاد الطوعى القائم فيما بينها أو أى اتحاد يمكن أن يقوم وإعادة الاعتبار للطابع الإنسانى للاشتراكية، وأدخلت نمطاً جديداً فى العلاقت الدولية، وحددت بشكل أكثر دقة المهمات التى تواجه الشرطة للحفاظ على مستقبلها وعلى الجنس البشرى من خطر الحرب ومن خطر التلوث، ومن خطر استهلاك موارد الطبيعة وتبديدها وهدرها فى شكل عفوى وفوضوى ومدمر فى غير صالح الإنسان وسعادته وحريته.

بيد أن البريسترويكا أثارت مشاكل وصعوبات وردود فعل، وتفجرت فى مناخ قيامها وتطورها، أزمات وصراعات قومية فى الإتحاد السوفيتى وفى البلدان الاشتراكية الأخرى لم تكتمل فصولها بعد ولم تصل إلى نهايتها كما تفجرت أزمات اقتصادية واجتماعية وازمات انتاج واستيراد وتصدير وتوزيع وتسعير، وأزمات خدمات اجتماعية من كل الأنواع. وفى حين أسرعت فى هدم بنى قديمة وقيم قديمة وأساليب وأنماط عمل وتفكير قديمة فإنها لم تستطع بعد أن تحدد برنامجاً واضحاً للبناء الجديد، ويفتح هذا الوضع الباب على مصراعيه أمام اسئلة كثيرة ونقاشات واستنتاجات وسياسيات امبيريقية ونظرية حول الحاضر والمستقبل وحول الماضى كله بدون استثناء.. فهل ستكون البرويسترويكا وكما قدمت نفسها الثورة الجديدة التى سيدخل فيها العالم القرن الحادى والعشرين فتكون الاشتراكية فى صيغتها الجديدة التى تضعها السمة الرئيسية للعصر الجديد، بديلاً للسمة التى عرف بها العصر الذى يقضى سمة الإنتقال إلى الاشتراكية عبر ثورات متواصلة ثم فشل العديد من التجارب الاشتراكية التى قامت وانهيارها ؟

ورغم أن السؤال المطروح يحمل جزءاً من الجواب عليه فان القضية أكثر تعقداً فالأزمة التى شهدها الاتحاد السوفيتى ما تزال مستمرة فى تفاقمها، والصراع ما يزال مفتوحاً على احتمالات عديدة. ومع ذلك فاننى لا أستطيع أن اتصور مستقبلاً للبشرية تتحكم فيه الرأسمالية. لابد من نظام عالمى جديد نقيض وهذا النظام لن يكون فى تصورى غير الاشتراكية الجديدة التى سينخرط الاشتراكيون فى إعادة صياغة قوانينها فى ضوء التجارب والوقائع والعلوم الجديدة المكتشفة وكل ما حققته البشرية من تقدم وما تواجهها من مشاكل وأزمات[١].

غير أن لطفى الخولى يضيف مصطلحاً ثالثاً إلى جانب **البريسترويكا والجلاسنوت** وهو مصطلح **اسكورينى** وهو يذهب فى هذا الصدد أنه بدون المصطلح الأخير لا يمكن بحال فهم طبيعة التغيير الذى حدث فى الاتحاد السوفيتى، إذ أنه لا يمكن الاقتصار على البناء الجديد والمكاشفة دون أن نضع فى اعتبارنا تسارع أو تسريع معدلات النمو الاقتصادى، خاصة وأن الاقتصاد هو العامل الحاسم كما نعلم فى النظرية الماركسية الرئيسية. يقول لطفى الخولى «عندما بادر ميخائيل جورباتشوف فى عام ١٩٨٥ باعلان الثورة السلمية لتصحيح مسار الاشتراكية - ديموقراطياً - فى الإتحاد السوفيتى، راحت تتبلور ثلاثة مصطلحات رئيسية تعبر عن فكرها وحركتها، راج على نحو واسع دولياً اثنان من هذه المصطلحات وهما البريسترويكا (إعادة البناء) والجلاسنوست (المكاشفة والإنفتاح الديموقراطى) فى حين لم تسلط الأضواء بالدرجة الكافية على المصطلح الثالث وهو اسكورينى ويعنى تسارع أو تسريع معدلات النمو الاقتصادى من خلال الاستخدام الأشمل للتكنولوجيا والنظم الإدارية الحديثة التى ظلت طوال العقود السابقة (حكراً) على الصناعة العسكرية و(سراً

---

(١) نفس المرجع: ص ص ٢٩٠ - ٢٩١ مع التصرف.

مغلقاً) على الصناعة والاقتصاد المدنيين، بصورة عامة[1].

واسكورينى فى منهاج جورباتشوف وجماعته تلعب دور ضابط الايقاع والتوازن لاتجاه معدل وسرعة كل من البرويسترويكا والجلاسنوست حيث أن تسريع النمو هو الذى يسلح البرويسترويكا بالآليات الجديدة، المفترض أن تحل بكفاءة وفى أقصر وقت ممكن محل الآليات القديمة التى صدأت أو تكلست وعلى الأخص منذ بداية عهد الركود فى أواخر السبعينات، عندما شرعت معدلات النمو للناتج الوطنى الحقيقى تسجل هبوطاً يتراوح ما بين ٥ر١٪ و٢٪ سنوياً ولم تعد قادرة - بالتالى - على مواصلة دفع عجلة تطور البلاد فى نهاية القرن العشرين، بالقياس إلى درجة التطور فى الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا الغربية، وتلبية حاجات المواطنين السوفيت المادية والروحية الآخذة فى التزايد والتنوع. وحاجيات الإتحاد السوفيتى للحفاظ على وضعه كدولة عظمى فى عالم متغير.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فكأن حركة (اسكورينى) هى التى كان عليها أن تمهد بانجازاتها فى هذا المجال الإنتاجى المناخ الصحى لعملية (دمقرطة الاشتراكية فى النظام الاقتصادى والاجتماعى - السياسى السوفيتى) وذلك بدرجات وجرعات محسوبة تحول دون وقوع الجلاسنوست عند التطبيق فى هذه الفوضى وتضمن للتعددية الحزبية - الجديدة تماماً على الإتحاد السوفيتى - أن تكون مواكبة خطوة بخطوة وبروح المسئولية للآليات الاقتصادية والإدارية التكنولوجية الحديثة فى المجتمع. والدولة تؤمن القبول الفكرى والعملى من جانب الحزب الشيوعى الذى ظل يحتكر العمل السياسى وسلطة القرار على كل المستويات وفى جميع الميادين طيلة ما يربو على سبعين عاماً لحتمية تعديدة القوى والأفكار والمواقف السياسية.

بتعبير آخر، يمكن القول أن (اسكورينى) فى فكر وحركة الثورة

---

(١) لطفى الخولى، جريدة الأهرام يوم ١٩٩١/١٠/٢٤ ص ١٢.

الاشتراكية السليمة هى القاطرة التى كان عليها أن تعبر وراءها كلاً من البرويسترويكا والجلاسنوست[1]

* * *

بيد أن الحقائق الثابتة والتى انتهت اليها التغيرات الهائلة فى الإتحاد السوفيتى نجم عنها ما يلى:

١ - انهيار الإتحاد السوفيتى انهياراً كاملاً وتفكك جمهورياته على الصعيد السياسى.

٢ - ظهور النزاع بين بعض الجمهوريات المؤسسة للاتحاد السوفيتى إلى حد استخدام السلاح.

٣ - ظهور مشاكل اقتصادية ازاحت الستار عن انهيار كامل للنظام الاقتصادى الماركسى.

٤ - دخول الجمهوريات التى تفكك عنها الاتحاد السوفيتى فى كومنولث يجمعها جميعاً ما عدا جمهورية جورجيا.

٥ - توجه الجمهوريات التى تفكك عنها الاتحاد السوفيتى نحو الاقتصاد الرأسمالى.

٦ - عدم سير عجلات التاريخ على النحو الذى كانت تقرره المادية التاريخية، فبدلاً من الانتقال الهادئ من المجتمع الاشتراكى إلى المجتمع الشيوعى، تم الانتقال فى الاتجاه المضاد، أى من المجتمع الاشتراكى إلى المجتمع الرأسمالى.

---

(١) لطفى الخولى، نفس المرجع، نفس الموضع.

القسم الثانى

الفكر السياسى ونظم الحكم في العالم الاسلامى

مقدمة:

نحاول فى هذا القسم الثانى دراسة الفكر السياسى فى الاسلام والنظم السياسية الاسلامية بعد أن عرضنا فى القسم الأول للفكر السياسى الغربى منذ بدايته عند اليونان وحتى عصورنا الراهنة.

وسوف نلمس فى ثنايا القسم الثانى من هذا الكتاب أسساً فكرية سياسية فى العالم الاسلامى لم توجد فى العالم الغربى، كما سوف نلاحظ عدداً من أوجه الإختلاف بين الفكرين السياسيين الغربى والاسلامى منها: أن الفكر السياسى الاسلامى ربط السياسة بالدين والأخلاق على عكس الفكر السياسى الغربى خاصة عند مكيافيللى وهيوم وغيرهما. ومنها إدخال البعد الدينى فى موضوع «نشأة الدولة أو المدينة» فى الفكر الاسلامى وعدم وجود هذا البعد فى الفكر الغربى، ومنها تأثر الفكر السياسى الإسلامى بالمفاهيم والقيم الأخلاقية بعكس الفكر السياسى الغربى، ومنها اختلاف النظم السياسية فى العالم الاسلامى عن مثيلاتها فى العالم الغربى. وغير ذلك من أوجه اختلاف سوف يلمسها القارئ فى ثنايا عرضنا لفصول هذا القسم.

ولقد تم بلورة هذا القسم فى خمسة فصول؛ دار الفصل الأول حول خصائص الدولة فى القرآن الكريم وأهم سماتها، أما الفصل الثانى فلقد ـطرق إلى عرض أهم الحركات السـ ـاسية والدينية ونظام الحكم بعد موت ـلرسول عليه الصلاة والسلام، ويأ ـى دور الفصل الثالث والذى خصصناه للحديث عن نظام الحكم فى العصر الأموى.

ولقد تناولنا موضوع الفكر السياسى ونظام الحكم فى العصر العباسى فى الفصل الرابع، أما الفصل الخامس فلقد عرضنا فيه نماذج من رواد الفكر السياسى فى الاسلام وهم: ابن أبى الربيع، والفارابى، والماوردى ونظام الملك الطوسى، وابن تيمية، وابن خلدون، ونماذج من الفكر السياسى والحركات السياسية فى الحقبة والمعاصرة.

الفصل الأول

خصائص الدولة فى القرآن الكريم
وأهم سماتها



١ - الدولة الاسلامية فى المدينة

بدأت الدولة الاسلامية نشاطها فى المدينة، بعد أن تكاملت أركانها. فقد وجد الشعب الاسلامى إقليماً يستقر عليه، ووجد السلطة الحكومية التى تتولى شئونه.

وليس معنى هذا أن النظام الاسلامى لم يبدأ إلا فى المدينة، فقد بدأ هذا النظام فعلاً من قبل، غير أن فترة ما قبل الهجرة كانت بالنسبة للدولة الاسلامية، مرحلة تمهيد وإعداد للمرحلة التالية، التى جاءت بعد الهجرة. ففى الأولى وجدت نواة المجتمع الإسلامى، وتقررت قواعد الإسلام الأساسية بصفة عامة. وفى الثانية تم تكوين هذا المجتمع، وتفصل ما أجمل من القواعد، وأكمل التشريع. وبدئ بتنفيذ وتطبيق المبادئ جميعاً، فظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة، أدت إلى وجود مجتمع منظم على قواعد سياسية تحت قيادة رئيس واحد(١).

وبدأ هذا المجتمع السياسى - المجتمع الإسلامى فى المدينة - حياته الفعلية وأخذ يؤدى وظائفه، ويحول المبادئ النظرية إلى أعمال، بعد أن استقر فى موطنه الجديد، وضم إليه عناصر جديدة، واستكمل حريته وسيادته. فوجدت الدولة الإسلامية الأولى حرية كاملة السيادة، ووضعت المبادئ الأساسية للتشريع الإسلامى، ولم تكن هناك أية وظيفة من وظائف الدولة إلا قامت بها على أسس وقواعد مقررة.

فقد قامت الدولة الإسلامية فى المدينة بتنظيم الدفاع، وإعداد الأداة لتنفيذ العدل بين الناس، ونشر العلم، وجباية المال، وعقد المعاهدات،

---

(١) ولكن هنا لم يكن إلا مجرد إظهار لما كان مضمراً، وإعلان لما كان مستتراً. فقد كانت فكرة الرسول الثابتة - وكانت هى أيضاً ما يتصوره خصومه عن هذا المجتمع الدينى الجديد الذى أقامه - أنه سينظم تنظيماً سياسياً، ولن يكون مجرد هيئة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية.

1 - H, A, B. Gibb Mohammedanism, p. 27.

وإيفاد السفارات. وكان النبى صلى الله عليه وسلم رئيساً لهذه الدولة، كما كان فى نفس الوقت نبياً ومبشراً ورسولاً.

وقد قامت الدولة الإسلامية فى المدينة برئاسة الرسول صلى الله عليه وسلم لمدة عشر سنوات، وضع فيها الرسول الأسس والدعائم للدولة الإسلامية الكبرى، وأوجد الروح التى تسيطر على الحياة السياسية، وأقام النموذج القدوة والقياس، فكانت فترة النبوة فى نظر التاريخ الإسلامى مرحلة «تأسيس».

وسار الخلفاء الراشدون على هدى الرسول ومبادئه، فأزدهرت الدولة واتسع سلطانها. ثم بدأ الخلفاء من بنى أمية وبنى العباس يخرجون عن هذه المبادئ شيئاً فشيئاً حتى أصبح الحكم الإسلامى فى أواخر الدولة العباسية وليس فيه من مبادئ الإسلام إلا بعض مظاهره[1].

وهكذا جمع الإسلام فى أحضان هذه الدولة الإسلامية قبائل العرب تحت لوائه، وألف بين قلوبهم، وقضى على العصبية الجاهلية، حيث زالت الأحقاد القديمة وعادة الثأر البغيضة، فخضعوا جميعاً لحكم النبى وأوامر القرآن بعد أن كانوا يدينون لرؤساء متفرقين. وبذلك قامت فى بلاد العرب حكومة مركزية محترمة عزيزة الجانب، وكان حماس العربى للإسلام وولاؤه له لا يقل عن حماسه لوثنيته واستبساله فى الزود عنها. ومن ثم بذل النفس والنفيس فى سبيل نشر الدين وحمايته حتى دانت قبائل العرب وأصبحت ترى فى الإسلام رمز وحدتها وشعار مجدها وقد حملهم على الاستماتة فى نشر هذا الدين الجديد ما ضمنه لهم من حسن ثواب الدنيا والآخرة، قال تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله»[2].

---

(١) محمود حلمى: نظام الحكم الاسلامى من صفحة ٢٦ - ٣١.
(٢) سورة آل عمران آية ١٦٩، ١٧٠.

وقصارى القول أن الإسلام غيّر أخلاق العرب، وساعد على نشر الفضيلة بينهم حتى ظهر منهم رجال كثيرون اشتهروا بالورع والتقوى، وجمع القبائل المتفرقة المتحاربة فى دولة قومية واحدة، أساسها الدين الإسلامى، وأصبح الإسلام نظاماً سياسياً بقدر ما هو نظام دينى.

٢ - الحكم الالهى أو الثيوقراطى:

الله هو الحاكم الحقيقى للعالم، وقانونه هو القانون السامى والأبدى والخالد؛ فالعالم فى القرآن ليس إلا مملكة يحكمها ملك واحد هو الله عز وجل. ولقد أكدت آيات كثيرة هذا المعنى منها:

«قل الله مالك الملك. تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء. وتعز من تشاء، وتذل من تشاء، بيدك الخير، إنك على كل شئ قدير»[1]

وما دام الله مالك الملك، وصاحبه، والآمر فيه الناهى، والمانح والمعز والمذل فإنه من ثم يكون الحاكم الحقيقى الخالد للعالم بأسره والمتصرف فيه بكافة شئون التدبير والقيادة. كما يذكر القرآن فى نفس هذا المعنى:

«ولله ملك السموات والأرض، وأنه على كل شئ قدير»[2] وأيضاً يذكر القرآن:

«قل لمن الأرض ومن فيها أن كنتم تعلمون، سيقولون لله قل أفلا تذكرون، قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم، سيقولون لله قل أفلا تتقون، قل من بيده ملكوت كل شئ وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون، سيقولون لله قل فأنى تسحرون»[3]

كما يقول العزيز الحكيم فى سورة لقمان:

---

(١) سورة آل عمران: آية ٢٦.
(٢) سورة آل عمران: آية ١٨٩.
(٣) سورة المؤمنون: آيات ٨٤، ٨٩

«ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض، ليقولن الله، قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون، لله ما فى السموات والأرض، إن الله هو الغنى الحميد»[١]

ويقول عز وجل: «تبارك الذى بيده الملك، وهو على كل شئ قدير»[٢]

وفى سورة الحديد:

«له ملك السموات والأرض، وإلى الله ترجع الأمور»[٣]

وفى آية أخرى من نفس السورة:

«له ملك السموات والأرض، يحيى ويميت، وهو على كل شئ قدير»[٤]

وعلى هذا النحو يكون الله عز وجل هو الحاكم الأوحد، ويكون قانونه الإلهى هو مصدر كل تشريع وكل قانون آخر. يقول هارون خان شيروانى «إن الله باعتباره حاكماً للعالم، يتضمن أنه وحدة تشريعية تكون هى مصدر كل تشريع آخر»[٥] سواء أكان هذا التشريع إنسانياً أو طبيعياً، وطالما أن الله يهدف إلى تحقيق العدالة فى قانونه الأزلى الخالد، فإن هذه العدالة لابد وأن تكون متغلغلة فى كل قانون آخر يستند فى أحكامه على هذا القانون الإلهى الخالد.

الله إذن هو الحاكم الحقيقى للعالم، وقانونه هو القانون السامى الخالد، بينما الإنسان مجرد خليفة له. يقول الله عز وجل:

«أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلاً ما تذكرون»[٦]

---

(١) سورة لقمان: آية ٢٥، ٢٦. (٢) سورة الملك: آية ١.

(٣) سورة الحديد: آية ٥. (٤) سورة الحديد: آية ٢.

(٥) Sherwani, H, Kh: Studies in Muslim political thought and administration P. 24.

(٦) سورة النمل: آية ٦٢.

والله كذلك هو الذى يختار أو يصطفى الملوك والحكام الذين يكون واجبهم تحقيق العدالة طبقاً للقانون الإلهى. ولقد اصطفى الله واختار سيدنا محمداً لكى يكون النبى والقائد للدولة الإسلامية فى نفس الوقت.

وقد بدأت الدولة فى عهد سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أوضحنا من قبل، ومارس الرسول الكريم مهام الدولة والسلطان، وتولى مختلف الشئون القضائية والحربية والإدارية، وذلك بتفويض إلهى أو باختيار إلهى «وهناك آيات كثيرة يظهر منها أن الله إختار نبيه محمداً ليحكم بين الناس وليكون لهم قائداً ورئيساً كما أنه نبياً وهادياً يقول الله عز وجل:

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق، لتحكم بين الناس بما أراك الله»

ومعنى هذه الآية الشريفة أن الله قد اصطفى محمداً وأنزل إليه القرآن موضحاً فيه كيف يحكم بما أوورده الله من تشريعات وأوامر ونواهى، فكأن الرسول الكريم إذن لم يحكم من خلال فكره أو تشريعه وإنما من خلال الفكر والتشريع والقانون الإلهى.

ومن الآيات الأخرى التى تنصب الرسول حاكماً وتأمره باتباع العدل والقسطاط الآية الشريفة:

«فإن جاءوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم، وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً، وإن حكمت بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين».

كما يتضح من الآية التالية ضرورة أن يتمسك الرسول بما أمره الله وبالشريعة الإلهية وبالقانون الإلهى يقول الله عز وجل:

«وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك».

ويظهر من الآيات السابقة كلها أن الله قد اختار محمداً عليه الصلاة والسلام لكى يكون خليفته فى الأرض ولكى يحكم بين الناس بالعدل.

وهذا يعنى أن الرسول إنما باشر كافة شئون القضاء وفقاً لما أنزله الله عليه من آيات بينات.

وبالإضافة إلى مباشرة الرسول لكافة شئون القضاء نراه أيضاً كان يباشر الأمور الحربية ويعلن السلم والحرب ويقوم بابرام المعاهدات وغيرها من الأمور العسكرية. ويجب أن نلاحظ هنا أن الرسول كان يباشر هذه المهام العسكرية طبقاً لتفويض إلهى، ولقد وردت آيات كثيرة فى القرآن تحمل هذا المعنى منها:

«يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال»

ومنها أيضاً:

«وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم»

ومنها كذلك:

«وإذا غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم»

كما أنه عليه أفضل الصلاة والسلام باشر كافة شئون الدولة المالية، فهو الذى كان يتولى قبض إيرادات الدولة المختلفة وتعيين العمال لجبايتها، وتوزيع الأنصبة على أصحابها[1] وذلك كما تشير إليه الايات الشريفة:

«ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذوى القربى واليتامى والمساكين وإبن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم»

والآيات الشريفة.

«ومنهم من يلمزك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ولو أنهم رضوا ما أتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون. إنما الصدقات

---

(١) عبد الرازق نوفل، الإسلام دين ودنيا ص ٤٤.

للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وإبن السبيل فريضة من الله، والله عليم حكيم».

وهكذا جمع النبى صلى الله عليه وسلم صفة النبوة والرسالة بما كان يبلغ به الناس عن ربه سبحانه وتعالى عن طريق الوحى وصفة رئاسة الدولة بما كان يقوم به من تشريع وتنظيم استمده أيضاً من الحاكم لهذا العالم وهو الله.

٣ - نظام الشورى

ولا ينبغى أن يتبادر إلى ذهننا إن الإسلام على هذا النحو منع الإجتهاد فى كل أمر، ومنع الرأى فى كل شأن، مادام أن القرآن - كلمات الله وحروفه - قد حوى كل شئ، وما دام أن رسوله الكريم يحكم بالقرآن. إذ أننا يجب أن نفرق بين أمرين:

١ - المسائل التوقيفية: وهى تلك المتعلقة بشئون الدين والعقيدة والعبادة وهذه ليس لأفراد الأمة فيها رأى ولا مشورة، وما الرسول نفسه بالنسبة إلى شئون الدين إلا مبلغاً وبشيراً وما أفراد الأمة فيها إلا مطيعين ومنفذين.

٢ - المسائل التوفيقية: وهى تلك المتعلقة بالشئون الدنيوية وبشئون الحكم وبالأمور التى يتعرض لها الناس فى حياتهم اليومية، وفى بعض المناسبات والظروف الخاصة بهم. ويكون للناس فيها رأى ومشورة.

ومعنى هذا أن نظام الشورى كان نظاماً معترفاً به فى الدولة الإسلامية ولقد اختلف المتكلمون فى كون الله أمر رسوله بالإستشارة مع أنه أيده ووفقه وفى ذلك أربعة وجوه: أحدها أنه عليه السلام أمر بمشاورة الصحابة استمالة لقلوبهم وتطييباً لنفوسهم، والثانى أمر بمشاورتهم فى الحرب ليستقر الرأى الصحيح فيعمل عليه، والثالث أنه أمر بمشاورتهم لما فيها من النفع والمصلحة، والرابع إنما أمر بمشاورتهم ليقتدى به الناس.

قال عز وجل:

«فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم وإستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين»[(١)]

وقال سبحانه وتعالى:

«والذين إستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بيهم، ومما رزقناهم ينفقون»[(٢)]

أمر القرأن إذن بضرورة تطبيق مبدأ الشورى، ولقد سار الرسول الكريم على هذا المبدأ وطبقه طوال حياته. روى عن أبى هريرة أنه قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله». بل كان الرسول فى كثير من الأحيان يأخذ برأى مشاوريه على خلاف رأيه؛ فقد روى أنه لما سار رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر، وبادر فنزل على أدنى ماء من بدر، فجاء الحباب بن المنذر الأنصارى، فقال: «يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأى والحرب والمكيدة؟» قال الرسول: «بل هو الرأى والحرب والمكيدة» قال «يا رسول الله، إن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم، فتنزله ثم نغور ما وراءه من القلب، ثم نبنى عليه حوضاً فنملأه ماء، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لقد أشرت بالرأى» ثم نهض ومن معه من الناس.

ولقد كان من الممكن أن يوحى إلى الرسول بالرأى الصائب فيفرضه على الناس دون مشورة، ولكن الله عز وجل أراد أن يكون مبدأ الشورى هو المبدأ العام فى النظام السياسى والإجتماعى للأمة فجعل من الرسول أسوة للمؤمنين وأمره أن يشاورهم فى الأمر.

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٥٩.

(٢) سورة الشورى: آية ٣٨.

وجاءت الأحاديث النبوية مؤيدة لما ورد فى القرآن الكريم من الإشادة بمبدأ الشورى والحث على إتباعها بقول الرسول عليه الصلاة والسلام «إستعينوا على أموركم بالمشاورة». «وما إستغنى مستبد برأيه، وما هلك أحد عن مشورة» «وما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم». «ما ندم من استشار، وما خاب من استخار».

وقد سار الخلفاء الراشدون على هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يكونوا ليبرموا شيئاً إلا بعد مشاورة. بل كان فى الأندلس مجلس يسمى مجلس الشورى يضم كبار رجال الدولة وبعض الأمراء[1].

وقد حدد القرآن من تجب مشاورتهم بأولى الأمر، يقول الله عز وجل:

«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً».

وأولوا الأمر من الأمة هم أصحاب الرأى وقادة الفكر من كل جانب من جوانب الحياة، وأهل الاختصاص والتخصص والنظر العميق والبحث الدقيق فى سائر مصالح الأمة وشئونها المختلفة: شئون السياسة الداخلية والخارجية، وشئون الحرب والسلام، وشئون المال والأقتصاد، وشئون القضاء وفصل الخصومات، وشئون الدين والإسلام وغير هذا كثير. ففى كل أمر من هذه الأمور رجال عرفوا بنضج الرأى وعمق التفكير وقوة البحث وحسن الإنتاج، تعرفهم الأمة بآثارهم وإنتاجهم العلمى والفكرى، ويمنحهم الرأى العام ثقته وتقديره. ومجموع هؤلاء الرجال الأعلام الأفذاذ هم أولو الأمر من الأمة، وهم وسيلتها وعمادها فى سياسة أمورها وتدبير شئونها[2].

---

(١) حسن إبراهيم وعلى إبراهيم حسن. النظم الاسلامية ص ١٣٥.
(٢) محمود حلمى: نظام الحكم الإسلامى ص ١٥٥.

٤ - الديموقراطية فى الاسلام

وإذا تعمقنا فى نظام الشورى السابق عرضه لرأينا فيه لمحة من أجمل لمحات الديمقواطية، وأصلاً أساسياً من أصول الحكم الديموقراطى؛ فمن معانى الديمقراطية ألا يستبد الحاكم - أيا ما كان - برأى، وإلا يقطع بأمر إلا بعد أن يستشير فيه صفوة رجاله أو المتخصصين فيه. والحق أن الديموقراطية الإسلامية قد قامت على أساس نظام الشورى هذا إلى جانب قيامها بتحبيذ المسئولية الفردية، وجعل الحقوق عامة ومتساوية بين الناس، وتأكيدها لضرورة التضامن بين الرعية على إختلاف الطوائف والطبقات، فكأن الديموقراطية الإسلامية قد قامت على المبادئ التالية[1].

أ - المسئولية الفردية

أكد الإسلام على المسئولية الفردية وقررها على نحو صريح وواضح وكثرت الآيات التى تؤكد هذه المسئولية فى القرآن الكريم:

فأولاً : لا يحاسب إنسان بذنب إنسان «ولا تزر وازرة وزر أخرى».

وثانياً: لا يحاسب إنسان بذنب آبائه وأجداده أو بذنب وقع قبل ميلاده: «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم، ولا تسألون عما كانوا يعملون».

وثالثاً: لا يحاسب إنسان بغير عمله: «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى» و«كل نفس بما كسبت رهينة»... و«كل امرئ بما كسب رهين»... و«ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون».

كذلك أكد الرسول عليه الصلاة والسلام هذه المسئولية الفردية بقوله «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته: الإمام راع ومسئول عن رعيته،

---

(١) عباس محمود العقاد: الديمقراطية فى الإسلام ص ٤٣ وما بعدها.

والرجل راع فى أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية فى بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع فى مال سيده ومسئول عن رعيته...».

ب - المساواة بين الناس

ولقد أكد القرآن أيضاً على ضرورة المساواة بين الناس وهذه المساواة ذاتها أعظم نصير للديموقراطية، يقول الله عز وجل:

«يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إن اكرمكم عند الله اتقاكم».

ومعنى هذه الآية الشريفة أن الناس متساوون أمام الله، وأن الله لا يفضل ذكراً على أنثى أو شعباً على آخر أو قبيلة على قبيلة إلا بمقدار ما يتحقق فيها من تقوى. كما يميز القرآن بين الناس بسبب الأنساب فهذه الأنساب لا تعنى أمام العلى القدير شيئاً: يقول عز وجل:

«فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون»

كذلك جاءت الأحاديث النبوية مؤكدة لنزعة التساوى تلك بين الناس، وأن النسب لن ينفع من عذاب الله شيئاً حتى أقرب المقربين إليه. يقول الرسول عليه الصلاة والسلام.

«يا معشر قريش إشتروا أنفسكم لا أغنى عنكم من الله شيئاً، يا بنى عبد مناف لا أغنى عنكم من الله شيئاً، يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئاً، يا فاطمة بنت محمد اسلينى ما شئت من مالى لا أغنى عنك من الله شيئاً».

كما قال الرسول الكريم فى حديث آخر «لا فضل لعربى على عجمى ولا لقريشى على حبشى إلا بالتقوى» وقد سمع عليه السلام أبا ذر الغفار يقول «يا ابن السوداء» فغضب وقال: «طف الصاع. طف الصاع ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح...».

جـ - الحكم بالشورى

والحكم بالشورى كما بينا من قبل هو خصيصة رئيسية من خصائص الديموقراطية بل هو جوهرها ولبابها. والحكم بالشورى يقضى على النظام الموناركى المستبد أى حكم الطاغية، ويقضى على النظام الأوليجاركى أى حكم القلة التى تبحث عن الثراء والمجد المادى ويفرض على الحاكم ضرورة مشاورة تابعية وأخذ آرائهم وهذا هو معنى الديموقراطية المنبثق عن الحكم بالشورى.

د - التضامن والتكاتف بين كافة الطوائف والطبقات

وقد قرر الإسلام أن لكل فرد الحق فى أن يدفع الشر عن نفسه وعن غيره يقول العزيز الحكيم:

«واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة»

وقرر أيضاً أن على كل فرد أن يبذل فى دفع الشر جهد ما يستطيع يقول الله عز وجل:

«لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»

وتوجد آيات لا حصر لها تدعو المؤمنين إلى الرخاء والمودة والتكاتف والتضامن ضد المعتدين والخارجين عن الدين، وتأمرهم بأن يكونوا كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً.

هذه هى الأسس التى قامت عليها الديموقراطية الإسلامية: إيمان بالمسئولية الفردية، وإيمان بالمساواة، ورفض للاستبداد بالرأى، و تمسك بالتكاتف والتضامن فى دفع الشر.

٥ - الأثر الاجتماعى للإسلام

حرم الإسلام سفك الدماء، ومنع أن يأخذ صاحب الثأر ثأره بنفسه، بل جعل ذلك إلى الحاكم وأوصى الحاكم على القصاص من القاتل. قال تعالى

«ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب»[1]. كما حث الإسلام على العفو، وفى ذلك يقول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتل: الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة»[2] وكذلك نهى الإسلام عن الربا حتى لا تضيع المروءة بين الناس، كما نهى عن أكل أموال الناس بالباطل. قال تعالى: «الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس»[3]

كما وضع الإسلام الكثير من الأسس والمبادئ العامة التى تنظم المعاملات بين أفراد جماعة المسلمين كالبيع والشراء. وعنى عناية كبيرة بالأسرة، فشرع الزواج والطلاق، وفرض النفقة للزوجة على زوجها، وللإبن على أبيه، وللأب على إبنه. وسمى عقد الزواج ميثاقاً غليظاً كما وصفه بأنه علاقة مودة ورحمة، وجعل للمرأة على زوجها المهر والنفقة، ولم يحدد نهايته، ونهى عن الزواج بالمشركات، وحرم التزوج بالأم والأخت ومن يشبههما، قال تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخوانكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيماً»[4]

وأباح الإسلام التزوج بأكثر من واحدة إلى أربع، ولكنه إشترط العدل «فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة»[5]. كما بين أن العدل بينهن من أصعب الأمور.

---

(١) سورة البقرة: آية ١٧٩.
(٢) سورة البقرة: آية ١٧٨.
(٣) سورة البقرة: آية ٢٢٥.
(٤) سورة النساء: آية ٢٣.
(٥) سورة النساء: آية ٣.

كذلك حرص الإسلام على أواصر القرابة من أن تعبث بها الغيرة، كما حث على التمسك بالفضائل والآداب العالية كالاستئذان «يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون، فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم أرجعوا فارجعوا هو أزكى لكم»[١]

كما أمر الإسلام كلا من الرجال والنساء بغض الطرف، كما اهتم كثيراً بمسألة العهد والميثاق، قال تعالى: «وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا»[٢]

٦ - مركز المرأة فى الاسلام

يظن بعض علماء الإجتماع أن الإسلام هضم المرأة حقها، حيث أعطاها نصف نصيب الرجل من الميراث، وجعل الرجل يتزوج بأكثر من واحدة إلى أربع وجعل الطلاق بيد الرجل، ومنح الرجل سلطة ليست للمرأة، فحرمها كثيراً من الحقوق التى يتمتع بها الرجل.

كانت المرأة فى العصور القديمة والوسطى عند اليونان والرومان وغيرهم كالمتاع أو كالحيوان؛ فلم يكن لها الحق فى التملك عن أى طريق، ولم يكن لها ميراث أصلا، كما لم يكن لها حظ من التعليم. أما الإسلام فقد أوجب تعلم العلم على كل مسلم ومسلمة كما أوجب على أمهات المؤمنين تلاوة القرآن وتعلم العلم «واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة»[٣] ناهيك بعائشة أم المؤمنين التى إشتهرت بالرواية والفقه والتاريخ والنسب ورواية الشعر والطب وعلم النجوم، حتى لقد قال فيها الرسول: «خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء».

---

(١) سورة النور: آية ٢٧، ٢٨.
(٢) سورة النحل: آية ٩١.
(٣) سورة الأحزاب: آية ٣٤.

وقد اشتركت فى الخلاف السياسى يوم الجمل، وكذلك أختها أسماء بنت أبى بكر وأم عبد الله بن الزبير التى إشتهرت برواية الحديث. وظهر كثير من النساء فى الحرب التى قامت بين على ومعاوية مثل: أم الخير بنت الحريش البارقية والزرقاء بنت عدى بن قيش الهمذانية، وعكرمة بنت الأطرش، وأم سنان بنت جشيمة بنت خرشة المذحجية.

كما سوى الإسلام بين المرأة والرجل فى جميع الحقوق تقريباً. وقد يعترض أحد على قسمة المواريث التى جعلت للمرأة نصف نصيب الرجل، فيتوهم أن فى هذا إجحافاً بحقوقها. على أننا نجد أن حظها قد زاد إذا عرفنا أن المرأة مكفولة بالرجل فى معظم أدوار حياتها، وأنه يجب عليه شرعاً أن ينفق عليها، فأين حجر الإسلام على المرأة؟ وأين التضييق عليها مع هذا التسامح؟[1].

وقد اباح الإسلام الطلاق على أنه ضرورة، وقال فيه الرسول «أبغض الحلال إلى الله الطلاق». كما إتفق فقهاء المسلمين على النهى عنه عند إستقامة الزوجين، وجعل الإسلام الطلاق بيد الرجل، لأن الرجل هو المسئول عن الاسرة وتدبير معاشها وتربية الأبناء، ورباط الزوجية هو أساس هذا كله؛ فمن الخطر أن يوضع فى يد غير مسئولة، ذلك إلى ما يعرف فى طبيعة النساء من سرعة الإنفعال والتأثر بأوهى الاسباب فلو وضعت العصمة فى يدها لتعرضت للخطر عند حدوث أقل المؤثرات.

على أن هذا الدين قد عوّض المرأة ما عسى أن تخسره من جعل الطلاق بيد الرجل، فوضع الإسلام للرجل قيوداً، ورسم له خطة من شأنها أن تحول بينه وبين العبث برباط الزوجية والتخلص منه لسبب غير معقول. فكلفه أن يدفع للمرأة صداقها، ومنعه أن يأخذ من ذلك الصداق شيئاً عند الفراق، حتى يكون فى هذه الخسارة المالية وما سوف يحتاج إلى بذله

---

(١) عبد العزيز جاويش: الإسلام دين الفطرة ص ٨٦.

للزوجة الجديدة ما يحول بينه وبين الطلاق إن كانت له مندوحة. كما نص أن يعرض ما بينه وبينها من خلاف على حكمين من أهله وأهلها رجاء التوفيق «وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما»[١].

كما أمره بإحسان معاملتها ورعايتها، وخوفه من الإقدام على فسخ عقد الزواج أو التفريط في شأنها تخويفاً دينياً ومادياً. وقد أخذ مشرعو أوربا اليوم ما عابوه على الإسلام بالأمس، فشرعوا الطلاق بعد أن ألجأتهم إلى تشريعه الحاجة الملحة والضرورة القصوى، وبعد أن ظهرت لهم حكمته ووجهة نظر الاسلام فى تشريعه[٢].

وأما أن الرجل يصح له التزوج بأكثر من واحدة فيرجع إلى أن هذا خير طريق للإكثار من النسل، وخاصة فى البيئات التى تحتاج إلى كثرة الأيدى للحرب أو العمل كالبلاد الزراعية. أضف إلى ذلك أن المرأة قد تكون عاقراً أو مصابة بمرض، ولكن مصلحتها تقتضى بقاءها مع زوجها، على أن الإسلام، وإن كان قد أجاز التزوج بأكثر من واحدة، فقد أجازه بشرط ليس من اليسير تحقيقه على أكمل وجه وهو العدل بين الزوجات.

٧ - الرقيق

سوى الإسلام بين الناس على إختلاف أجناسهم، فسوى بين الأبيض والأسود، والبدوى والمتحضر، والحاكم والمحكوم، وبين الرجال والنساء، كما سوى اليهود والنصارى بالمسلمين ما داموا فى سلم معهم.

أنظر إلى المسلمين وهم فى المسجد يؤدون فريضة الصلاة، أو فى مكة يحجون البيت الحرام، أو فى المحاكم الشرعية فى صدر الإسلام فقد جعل الله المؤمنين أخوة لا تفاوت بينهم إلا بقدر ما يتفاوتون به من الحق، كما

---

(١) سورة النساء: آية ٣٥.

(٢) Planiol et Riport; Traite elamantaire de Droit Givil (Paris 1932) Tome i, P. 404.

يظهر من قوله عليه الصلاة والسلام فى خطبة الوداع: «يا أيها الناس إنما المؤمنون إخوة. إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله اتقاكم، ليس لعربى فضل على عجمى إلا بالتقوى»[1]

روى عن إبن عباس أن أحد الموالى خطب إلى جماعة من بنى بياضة وأشار عليهم الرسول بتزويجه فقالوا: يا رسول الله! أنزوج بناتنا موالينا؟ فنزل قوله تعالى: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير»[2]

وكان المسلمون يعاملون الرقيق أحسن معاملة، فقد ظفر الموالى بأسمى الرتب وتسلموا أعلى المناصب. على أن الشرع لا يبيح أن يسترق مسلم أصلاً، ثم إنه لا يبيح بعد ذلك إلا استرقاق أسرى حرب شرعية لم تقم إلا على إعلاء كلمة الله تعالى بشرط أن تكون مسبوقة باعتداء غير المسلمين عليهم.

وقد حاول الإسلام جهده أن يلغى ذلك النظام ويحول دون انتشاره بشتى الوسائل فقال فقهاء المسلمين إن كل من أسلم من الأسرى عصم نفسه وماله، وإن مجرد دخول العدو المحارب دار الإسلام أمان له من السبى.

وفى القرآن غير آية جعلت فك الرقاب أولى العبادات التى يتقرب بها المسلم إلى ربه. على أن الإسلام، وإن لم يجد بداً من إباحة الرق، لم يترك الأرقاء هملاً، فقد سوى شئونهم وأخذ بأيديهم فى طريق الحرية. واعتبر الإسلام الرق عارضاً، ولذلك شرع عدة وسائل للنهوض بالأرقاء ومساعدتهم على استرداد حريتهم وإستقلالهم.

---

(١) عبد العزيز جاويش: الاسلام دين الفطرة ص ٧٧ - ٧٨.
(٢) سورة الحجرات: آية ١٢.

٨ - الحرب والسلام

الإسلام دين سلام ومحبة، هذا ما قرره المنصفون من الباحثين أنه دين التسامح والسماحة ودين اليسر لا العسر، ودين السلام لا الحرب. إن الدعوة الإسلامية اتجهت إلى ضرورة مطالبة المسلمين أن يجادلوا غيرهم بالتى هى أحسن. يقول الله عز وجل:

«ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن»(١)

كما قرر القرآن الكريم عدم إكراه الناس على دخول الدين يقول عز وجل: «لا إكراه فى الدين»(٢)

ولقد كانت حياة الرسول عليه الصلاة والسلام مثلاً أعلى للتسامح والصفح والمحبة والسلام.. فعند ما اشتد ايذاء قومه له لم يزد أن دعا الله لهم بدعائه الذى يفيض رحمة ومحبة وتسامحاً وصفحاً وانسانية:

«اللهم اغفر لقومى فإنهم لا يعلمون»

وقد أمر الإسلام بالسلام يقول عز وجل:

«يا أيها الذين آمنوا أدخلوا فى السلم كافة»(٣)

وحتى فى الحرب طالب الله رسوله بالإستجابة إلى السلام فور أن يجنح له العدو. يقول عز وجل:

«وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله»(٤)

بل إن الله سبحانه وتعالى أطلق على نفسه إسم السلام فى الآية الشريفة:

«هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون»(٥).

---

(١) سورة العنكبوت: آية ٤٦.
(٢) سورة البقرة: آية ٢٥٦.
(٣) سورة البقرة: اية ٢٠٨.
(٤) سورة الانفال: آية ١٠.
(٥) سورة الحشر: آية ٢٣.

وهذا يدل ويبين أن الإسلام يقدس السلام ويدعو له ويحببه فى قلوب المسلمين.

إلا أن القرآن الكريم لم يترك الأمر كله ليكون سلاماً وأمناً، إذ لو أقتصر الأمر على ذلك لطمع طامع فى المسلمين، وقد يعتدى عليهم معتدى أو يظنهم البعض ضعفاء غير قادرين. ولهذا طالب القرآن بأن تكون دولة الإسلام هى دولة الأقوياء. وأن تتخذ دولة الإسلام من القوة السبيل إلي إقرار السلام.. فإن إعتدى على دين الله أو على الإسلام أو على المسلمين فهنا ينقلب الأمر إلى قوة.. وقوة مدمرة يقول الله تعالى فى سورة الأنفال:

«وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم، الله يعلمهم»[١].

ويبشر القرآن الكريم الذين قتلوا فى سبيل الله بأجر عظيم. يقول تعالى:

«ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون. فرحين بما آتاهم الله من فضله، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم أن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، يستبشرون بنعمة من الله وفضل، وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين»[٢].

٩ - فكرة العالمية

وفكرة العالمية هذه خاصية رئيسية للمفهوم السياسى للدولة كما جاء فى القرآن ذلك أن الدين الإسلامى لم يكن مقتصراً على العرب وحدهم، ولا على مدينة محددة، ولا على أمة معينة. كما أن القرآن لم يميز طائفة من البشر على غيرها كما فعلت التوراة حينما ميزت بنى اسرائيل. إن الدعوة الإسلامية دعوة كلية وعامة أو هى فى كلمة واحدة «عالمية».

---

(١) سورة الأنفال: آية ٦٠.
(٢) سورة آل عمران: آية ١٦٩.

حقاً لقد قرر القرآن أن الإنسان طوائف ودرجات وطبقات ولكن الناس جميعهم رغم هذا متساوون تماماً أمام الله وأمام القانون الإلهى لافضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى وبمقدار عمله، ومعنى هذا أن تمايز الناس لا يرجع إلى انتمائهم إلى أسرة معينة أو جنس محدد أو قبيلة متميزة، أو أمة ما، إن تمايز الناس يرجع أساساً إلى مدى ما يحققوه من صفات نبيلة، ومدى ما يقومون به من أعمال مجيدة، لا فضل لعربى على عجمى، ولا لغنى على فقير، ولا لابيض على أسود الا بالتقوى والعمل وحدهما.



تعليق:

قانون واحد إذن هو الذى يحكم العالم بأسره، هو القانون الإلهى الخالد، صدر هذا القانون عن حاكم أوحد للعالم بأسره هو الله عز وجل، وجعل تنفيذه لرسوله الكريم النبى ورئيس الدولة الإسلامية فى نفس الوقت رسول العالمين. لم تكن خطوط الدولة إذن المرسومة فى كتاب الله هى خطوط دولة مدينة City State كتلك التى أشاد وتمسك بها الإغريق القدامى، ولم تكن هذه الخطوط خطوط الدولة القومية national State المحددة تاريخاً وإقليماً وثقافة ولغة... الخ، كما لم تكن خطوط هذه الدولة هى خطوط الامبراطورية التى تتسع فوق الأقاليم ولا تعترف بالحدود لأن الأمبراطورية كان يتزعمها امبراطور دنيوى يحكم بالبطش والسلاح، إنما كانت الخطوط متجهة مباشرة إلى رسم دولة عالمية يسودها الإخاء والود والمحبة، وتلتزم بالقوانين الإلهية، وتدعم مبادئ الأخلاق وتقيم المساواة الحقيقية بين الناس.

الفصل الثاني

الحركات السياسية والدينية ونظام الحكم بعد موت الرسول



مقدمة:

دب الخلاف بين العرب منذ أن إنتقل الرسول إلى جوار ربه، فلم تخضع أكثر القبائل العربية لسلطان أبى بكر، وارتدت عن الإسلام وامتنع بعضها عن أداء الزكاة، بل إن بعض العرب قد أدعوا النبوة، كما شاهد هذا العصر أيضاً تلك الفتنة المروعة التى انتهت بقتل واستشهاد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وجاء ذلك نتيجة لظهور النزعات السياسية والعصبية والقبلية.

وقد انقسمت الأمة العربية على نفسها إلى فريقين: جماعية وشيعة، وذلك إثر وفاة الرسول الكريم حين قام خلاف بين المسلمين فيمن يتولى الخلافة وانتهى الأمر بتولية أبي بكر، وانضم كثير من العرب إلى الإمام على. أما الجماعية فهم الذين رضوا خلافة أبى بكر وعمر وعثمان، كما أن فريق الجماعية دخلوا فى طاعة بنى أمية عندما استقر الأمر لهم. ولا شك فى أن تاريخ الدولة الإسلامية هو نفسه تاريخ هذه الجماعة الكبيرة. أما الطوائف الأخرى الخارجة فلم تكن سوى أحزاباً ثائرة لم تجتمع على واحدة منها كلمة المسلمين، ولا كانت لهم دولة جامعة وإن ملك بعضها ملكاً واسعاً فى حقب من التاريخ. أما عن الفريق الآخر وهو فريق الشيعة فقد رأوا أن الخلافة يجب أن تكون فى بيت النبى، كما قرروا أيضاً أن تكون الخلافة حق لعلى بن أبى طالب ثم لأولاده بالوراثة من بعده. أما حزب الخوارج الذى ظهر فى أواخر عهد الخلفاء الراشدين فقد وقف مع حزب الشيعة فى وجه بنى أمية. وقد استمر النزاع بين الفرق الثلاثة: الجماعية والخوارج والشيعة طوال العصر الأموى. ويضاف إلى هذه الفرق الثلاث، حزب آخر لا يقل خطورة وهو حزب الزبيريين الذى إشتد خطره فى الحجاز والعراق ومصر، وكاد يقضى على نفوذ الأمويين فى بلاد الشام. كما أنه يجب علينا أن نشير إلى أثر المرجئة والمعتزلة فى توجيه السياسة الإسلامية فى ذلك العصر، وبخاصة أن هاتين الفرقتين قد شاركتا فى إضعاف نفوذ الأمويين، وساعد كل منهما على إسقاط دولة الأمويين على أيدى العباسيين وأنصارهم[1].

---

(١) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام جـ ١ ص٣٤١، ٣٤٢، الطبعة الخامسة ١٩٥٩.

١ - ردة العرب:

لقد بلغ من إفتنان بعض العرب بشخصية الرسول أنهم ما كانوا يستطيعون أن يصدقوا بموته ولكن عندما إنتقل الرسول إلى جوار ربه، وتحققوا من ذلك، شك فريق منهم فى أمر هذا الدين الذى خلفه، وأعتقد غيرهم أن قريشاً أو غيرها إذا وليت هذا الأمر سوف تحيله ملكاً عضوداً. عندئذ تسابقت القبائل والبطون عند وفاة الرسول على أن يكون الأمر لها دون غيرها. فالأنصار يخافون قريشاً والمهاجرين إن إستاثروا بالأمر دونهم، وتخشى كل من الأوس والخزرج صاحبتها، ولم يكن الحال فى مكة بأقل منه فى المدينة، فقد دب التنافس فى هذا الأمر بين بطون قريش.

وقد تنازع المهاجرون والأنصار أمر الخلافة فيما بينهم، فقال المهاجرون: «منا الأمراء ومنكم الوزراء»، وقال الأنصار: «بل منا أمير ومنكم أمير». حينئذ يئست القبائل العربية الأخرى التى لم تجد لنفسها من السابقة فى الإسلام ولا من القرابة للرسول ما تعتز به، وضاع أملها فى الخلافة، فأعلنت العصيان ورفض أكثرهم أن يخضعوا لسلطان أبى بكر وامتنعوا عن أداة الزكاة التى ظنوها إتاوة. كما أنهم كرهوا سيادة قريش التى ظنوا أنها قد سلبتهم حريتهم وأدخلتهم تحت سلطانها بحكم الدين، ومازال دبيب العصيان ينمو فى النفوس، والتمرد على حكومة قريش ينتشر بين القبائل، حتى كاد يتزعزع مركز الإسلام وانكمشت أطرافه إلى مكة والمدينة والطائف[١].

أ - موقف أبى بكر من المرتدين:

واجه الخليفة الأول كل هذه الصعاب بما عرف عنه من حزم وعزم وغيرة على الدين، فبادر إلى تسيير الجيوش إلى المرتدين والمتنبئين ومانعى الزكاة، وعقد اللواء لقتالهم على أحد عشر قائداً في وقت واحد. وأمر كل قائد بالمسير إلى ناحية من نواحى بلاد العرب بعد أن كتب له عهداً يأمره فيه: بالجد فى أمر الله ومجاهدة من تولى عنه ورجع عن الإسلام إلى أمانى

---

(١) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ عمرو بن العاص ص ٣٦ ، ٣٧.

الشيطان»، وأمر «أن لا يرد المسلمين عن قتال عدوهم»، وأن «لا يقاتل إلا من كفر بالله ورسوله، ثم نصحه بأن لا يدخل فى المسلمين حشواً حتى لا يعرفهم ويعلم ما هم، حتى لا يكونوا عيوناً، ولئلا يؤتى المسلمون من قبلهم[1].

كما أرسل أبو بكر إلى جميع المرتدين كتاباً يدعوهم فيه للرجوع إلى حظيرة الدين، ويرد الشبهة التى نشأت عن موت الرسول بأنه بشر يموت كما يموت كل إنسان، ثم هددهم بالقتل والإحراق وسبى النساء والذرارى إذا لم يرجعوا، وهذا تأكيد بأن الترهيب قد ينفع أحياناً فى ضبط المجتمعات الضالة أكثر من الترغيب، وأن السلطان قد يكون أقوى من القرآن تأكيداً للقول المأثور «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

ب - موقف الاسلام من المرتدين:

لا شك أن السياسة عند المسلمين لا تكاد تنفصل عن الدين، ولهذا أكد الاسلام معاقبة من ارتد عنه بالقتل وذلك أمر قد أقتضته سياسة الدولة أكثر من الحرص على إسلام المرتدين؛ إذا كان أخوف ما تخافه الدولة الإسلامية من الإبقاء عليهم أن ينقلبوا عيوناً عليها، وبذلك يصبحون شراً مستطيراً يهدد كيانها. كما أن الإسلام شديد الحيطة فى أمر المرتدين، فهو لا يأخذهم بالشبه ولا يحكم فيهم بالظنة، وإنما يمهل المرتد ثلاثة أيام يناقشه خلالها علماء المسلمين وفقهاؤهم فيما التبس عليهم من أمر الدين، وما عرض له من الشبه في صحته. ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيى عن بينة، كما ينبغى ألا يكفر مسلم يحتمل عمله أو قوله الكفر وعدمه إلا إذا كان التكفير بقوله أو بعمله مجمعاً عليه. وقد صرح العلماء بأنه لا يكفر مسلم بقول يحتمل الكفر من تسع وتسعين وجهاً ويحتمل الإيمان من وجه واحدة. وقد بسط الغزالى حجة

---

(١) تاريخ الطبرى ٢٢٢.

الإسلام كل الحجج والأدلة التى تميز الكافر عن المؤمن فى كتاب أسماه «فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة».

وبناء على هذا كله فإننا نؤكد بالبرهان القاطع تهافت وإبطال ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن إرتداد بعض القبائل العربية عن الاسلام بعد وفاة الرسول، يعتبر دليلاً على أن الإسلام إنما قام بحد السيف؛ وأن الخوف وحده هو الذى أدخل العرب فى هذا الدين. يضاف إلى ما سبق أن العرب الذين حاربهم أبو بكر وسموا مرتدين لم يرتدوا عن الاسلام كما يتبادر إلى الذهن من تسميتهم مرتدين؛ ذلك لأن فريقاً منهم منع الزكاة فقط زاعماً أنها إتاوة تدفع إلى الرسول، فلما أنتقل إلى جوار ربه، أصبحوا فى حل من عدم دفعها إلى خليفته، ولهذا عارض عمر الخليفة التالى أبا بكر فى محاربتهم. والحق مع أبى بكر فى أنه لا فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال. كما أن الفريق الثانى إرتد عن الإسلام، فلم يكونوا مسلمين حقاً، لأن السواد الأعظم منهم كان من هؤلاء الأعراب المنافقين، الذين وصفهم القرآن بأنهم أشد كفراً ونفاقاً، وأن الإيمان لم يدخل قلوبهم بعد[1].

٢ - الفتنة التى أدت إلى قتل عثمان:

كان الخليفة الثالث عثمان بن عفان - حين آلت الخلافة إليه - سهلاً ليناً فلم يكن له حزم أبى بكر وعمر، تلك الصفة التى كان لابد منها لإدارة دولة مترامية الأطراف كالدولة الإسلامية فى ذلك العهد، وخاصة فى دور إنتقال العرب من معيشة البساطة والزهد إلى معيشة الغنى والاستمتاع بالأموال المتدفقة من البلاد المفتوحة.

كما قيل عن عثمان أنه ترك للأغنياء أمر الزكاة يدفعونها كما يشاءون. كما بدأت الثروات التى تدفقت على المدينة ومكة تفعل فعلها فى نفوس العرب فتغريهم بالاستمتاع بها استمتاعاً دفع بعضهم إلى حياة البذخ

(١) د. حسن إبراهيم. تاريخ الإسلام ص ٣٥١ - ٣٥٤.

والترف. فانتشر فى المدينة بعض أنواع من اللهو، فاضطر عثمان إلى الضرب على أيدى أصحابها وكبح جماحهم ونفى بعضهم عن المدينة فتذمروا[1]، وتذمر ذووهم وذوو فريق من الصحابة من أمثال عبد الله بن مسعود، وأبى ذر الغفارى، وعمار بن ياسر.

وقد كان من أسباب الفتنة التى أدت إلى قتل عثمان، أنه قد أخذ عليه عدة أشياء استحدثها فى الدين لم يسبق بها فى عهد الرسول ولا فى عهد الخليفة الأول والثانى. فقد قيل بأن الخليفة الثالث عثمان بن عفان أول من أقطع القطائع، وأول من خفض صوته بالتكبير، وأول من أمر بالأذان يوم الجمعة، وأول من قدم الخطبة على الصلاة فى العيد، وأول من فوض الناس اخراج زكاتهم، وأول من أخذ الزكاة على الخيل، وكان النبى قد أعفى من زكاة الخيل والرقيق، وأول من حمى الحمى أى أنه خصص موضعاً فيه كلا لا يقربه شخص آخر للرعى. ويقال أنه حمى الحمى لإبل الصدقة ولإبله وخيله وإبل بنى أمية وخيلها. أما عثمان نفسه فيقول بأنه لم يحم حمى الا لإبل الصدقة. ولما لامه الناس على أنه حمى الحمى لإبل الصدقة كانت حجته إنما أراد ألا يكون هناك إختلاق بين الأفراد والدولة فيما يتصل بالمراعى.

كما أخذ المسلمون عليه أنه أعاد عمه الحكم بن أبى العاص وأهله إلى المدينة، وكان الرسول قد أخرجهم عنها بسبب إيذاء الحكم للرسول؛ ولكن عثمان شفع عند الرسول فى إعادته فلم يعده، فلما ولى الخلافة أعاد الحكم إلى المدينة. ولما مات الحكم ضرب عثمان على قبره فسطاطاً وولى إبنه الحارث بن الحكم سوق المدينة، فأساء السيرة وطمع فى جمع المال، وآثر إبنه الآخر مروان بن الحكم فاتخذه وزيراً ومشيراً، فأنكر المسلمون ذلك وسعى إليه أعلام الصحابة فلاموه فيه، ولكنه زعم لهم أنه كلم

---

(١) أنظر تاريخ الطبرى جـ ٥ ص ١٣٤، ص ١٣٧، ود. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٣٥٥.

النبى فى رد الحكم فأطمعه فى ذلك، ثم توفى قبل أن يرده[1]. وقد سئل عثمان عن بذخه وترفه وأكله ألين الطعام وشد أسنانه بالذهب ومقارنة ذلك بما كان يصنع عمر فقال عثمان: يرحم الله عمر ومن يطيق ما كان عمر يطيق؟ وقوله عن الأموال التى كان يغدقها على نفسه والأعوان من أهله وأقربائه على حين كان عمر يستغنى من بيت المال بالكفاف: كان هذا حقاً لعمر وقد تركه وتبرع به المسلمين وليس على من لا يتبرع بشئ من حقه لوم ولا تثريب وكذلك كان موقفه من الولاة الذين عينهم من أقربائه، فاستغاث منهم رعيتهم، فلم يردعهم ولم يكفهم، كما نقم المسلمون على عثمان أنه عزل ولاة عمر عن الأمصار وولاها ذوى قرباه ومن بينهم وبينه صلة[2].

كما وجد فى الولايات الإسلامية الأخرى بعض الحانقين على عثمان ويمثلهم طبقتان من الشعب: طبقة الارستقراطيين من المهاجرين والأنصار الذين خرجوا إلى الأقاليم النائية عن الحجاز، حيث أنشأوا لأنفسهم أرستقراطية دينية تقوم على المال وصحبتهم للرسول، وكان يلتف حولهم كثير من المعجبين بأخلاقهم ومحامدهم مأخوذين بأحاديثهم عن مواقفهم المجيدة وحسن بلائهم فى نصرة النبى على أعدائه المشركين. ومفتونين بما يفيه عليهم هؤلاء الأغنياء من هبات وأعطيات، حتى أصبح كل فريق يتمنى منهم أن تصير الخلافة فى يد صاحبه. أما الطبقة الأخرى المتذمرة الحانقة فهى طبقة المقاتلين المتبرمين من فقرهم وحرمانهم التى أنشأها عمال عثمان باستئثارهم بالفئ والغنائم لأنفسهم وخزائن دولتهم وحرمان المقاتلين منها، مدعين أن الفئ لله وليس للمحارب إلا أجر قليل يدفع إليه. فلما رأى هؤلاء المحاربون هذه الثروات الضخمة والأموال الكثيرة يستأثر بها الحكام والقواد من قريش، حقدوا على قريش واعتبروها مغتصبة لحقوقهم وتمنوا الخلاص من سيادتها وحكومتها. حينئذ أعلن

---

(١) طه حسين: الفتنة الكبرى، عثمان ص ١٨٠ - ١٨٥، ط القاهرة ١٩٤٨.
(٢) حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

المقاتلة من العرب بأن أموال الفئ والغنائم إنما هى لهم وليست للحكومة، وأن المال مال المسلمين وليس مال الله.

وهكذا تغيرت تماماً حال الدولة الإسلامية فى عهد الخليفة الثالث، وقد أثار هذا التغير روح المعارضة لسياسة الحكومة والاستياء من تصرفاتها، وبعث على التمرد عليها فى المدينة وفى جميع الأمصار. هنا عقد الثائرون عدة إجتماعات فى منازلهم، ولُعن عثمان جهاراً وخاض الناس فيما أرتكب من عظائم الأمور، وهنا أيضاً قامت حركة سياسية تعتبر من أخطر الحركات الدينية واليساسية فى العالم الإسلامى. وقد تزعم هذه الحركة - على حد قول الطبرى - عبد الله بن سبأ اليهودى الذى أسلم، منتقلاً فى البلاد الإسلامية، فبدأ بالحجاز ثم البصرة والكوفة والشام ومصر؛ كما أنه أخذ يحرض الصحابى القديم الذى أشتهر بالورع والتقوى أبا ذر الغفارى الذى تحدى سياسة عثمان ومعاوية واليه على الشام، بل أعلن استيا ءه من سياسة معاوية، وأستمر أبو ذر فى ثورته السياسية والاجتماعية فأخذ يحض الأغنياء على الرحمة بالفقراء وعلى الاقلاع عن إدخار الأموال وكنزها. فالتف حوله الفقراء وأساءوا إلى الأغنياء حتى شكوا ذلك إلى معاوية فرفع بدوره الأمر إلى عثمان فأيقن أن الفتنة قد بدأت. ولابد من وأدها فى مهدها. حينئذ طلب عثمان من أبى ذر الإقامة بالربذة وهى قرية صغيرة على مقربة من المدينة، ويقال أنه نفاه إليها على حد قول إبن هشام[1] فى سيرته والخوارزمى فى رسالته[2]، ورغماً عن ذلك فقد واصل أبو ذر الغفارى حملاته العنيفة على سياسة عثمان إلى أن مات سنة ٣١ هـ وهو كاره له.

أما عن حملات ابن سبأ فقد صادفت نجاحاً فى كل من البصرة والكوفة حيث اتصل بالثائرين وتبادل معهم الكتب والرسائل وبعث الدعاة إلى هذه البلاد يدعون للإمام على؛ فاستطاع أن يؤثر فى نفوس الناس، وأخذ

---

(١) سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ٩٧١ ط أوربا.
(٢) رسائل الخوارزمى ص ١٣١.

يبث كثيراً من الأفكار والبدع الخارجة على ما جاء فى الكتاب والسنة وبخاصة الحق الإلهى التى أخذها عن الفرس الذين احتلوا بلاد اليمن موطنه الأصلى قبل الإسلام وأكد فى قلوب المسلمين الاعتقاد بأن عثمان إغتصب الخلافة من على وصى الرسول والذى يستحق الخلافة والإمامة بعد النبى خاتم الأنبياء، وعلى هو خاتم الأوصياء يستمد الحكم من الله.

كما نجحت سياسة ابن سبأ وحملاته المتكررة فى مصر وذلك بسبب اشتداد سخط أهلها على عثمان وعلى عبد الله بن سعد بن أبى سرح عامله على مصر، بل كان من أسباب نجاح ابن سبأ فى سياسته هو انضمام محمد بن أبى حذيفة ومحمد بن أبى بكر إلى طائفة الساخطين على سياسة عثمان. وهكذا نجحت حملات إبن سبأ التى كانت ترمى إلى تأليب الولايات الإسلامية على عثمان وولاته، إلى درجة أن محمد بن أبى حذيفة قام بتنفيذ الخطة التى رسمها ابن سبأ. عندئذ كاتب أهل مصر أشياعهم من أهل البصرة والكوفة واتفقوا على الذهاب إلى المدينة. ولما وجد الثوار أن موسم الحج قد أنتهى، وأن المدد الذى طلبه عثمان من الولايات الإسلامية أوشك أن يباغتهم، حينئذ جدوا فى أمرهم واقتحموا على الخليفة الدار بعد أن دار القتال بينهم وبين من تصدى للدفاع عنه. وأخيراً استطاع أحد الثوار وهو الغافقى قتله بحديدة كانت معه، وجاء غيره ليضربه بسيفه فدافعت عنه زوجته نائلة واكبت عليه وتلقت السيف بيدها فقطعت اصبعها فقام الثوار بنهب بيته وبيت المال، وهكذا تنتهى هذه المأساة التاريخية التى صبر عليها الخليفة عثمان مناشداً اتباعه والمدافعين عنه أن يكفوا حتى لا يندلع لسان الفتنة ويتفاقم خطرها، وهكذا استشهد عثمان بن عفان فى الثامن عشر من ذى الحجة سنة ٣٥هـ وهكذا تولى على بن أبى طالب الخلافة، فكان ذلك أول فصول هذه المأساة وما أعقبها من تحزب العرب أحزاباً مما أضعف الإسلام وزاد كلمة المسلمين تفريقاً.

٣ - الحالة السياسية ونشأة الاحزاب بعد مقتل عثمان

حاول عثمان بن عفان بشتى الوسائل أن يخمد نار الفتنة حتى لا يندلع لهيبها ولا يتفاقم خطرها حين ناشد أصحابه أن يكفوا عن الدفاع عنه. ولكن الفتنة لم تمت بموت عثمان، بل زاد لهيبها، وعم خطرها، وتفرقت كلمة المسلمين. حينئذ نصح على بن أبى طالب الذين طالبوا بدم عثمان أن يتريثوا، حتى إذا هدأت النفوس وعاد الأمن إلى نصابه أجرى الحق مجراه وتمكن من إنزال الجزاء بقتلة عثمان، إلا أن نصائحه لم تجد أذناً مصغية، وهنا تكونت الأحزاب السياسية بعضها يساند الخليفة الرابع وبعضها الآخر خرج عليه، وهناك من اعتزل المعترك السياسى فلم ينضم إلى واحد من الحزبين المساند أو المناوئ.

أ - حزب طلحة والزبير وعائشة:

يقال أن السيدة عائشة قد ساءها قتل عثمان، وأنضم إليها كل من طلحة والزبير لأغراض سياسية؛ فالزبير كان يطمع فى ولاية العراق، وطلحة فى ولاية اليمن. فلما يئسا من أمر الولاية التى كان ينتظرها كل منهما من الأمام على، حينئذ نقما عليه وندما على بيعتهما وعزما على الخروج، فاستأذنا علياً فى الخروج إلى مكة لأداء العمرة، ولكن علياً اكتشف أمرهما فقال لهما: والله ما العمرة تريدان! هنا عمل طلحة والزبير على استمالة زعماء البصرة، كما استمالا عبد الله إبن عمر ولكنه كان يرى فى القعود النجاة والخير، كما كان يرى فى انزواء عائشة المحافظة على كرامتها والإشفاق على المسلمين من أن تتفرق كلمتهم وتذهب ريحهم[1]. ولم يصغ طلحة والزبير لنصح الناصحين ولم يرعيا حرمة لوحدة المسلمين التى كادت تتمزق شر ممزق، بل لم يكن لنصيحة أم سلمة أي أثر فى نفس عائشة حين أرسلت إليها كتاباً طويلاً تطلب إليها العدول عن الخروج.

---

(١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة جـ ١ ص ٩٩ - ١٠٣، ط القاهرة ١٣٢٢.

وسرعان ما خرج طلحة والزبير وعائشة إلى البصرة فى ستمائة رجل؛ وقد عرض لهم سعيد بن العاص والمغيرة بن شعبة فى الطريق، ونصحا لهم بالرجوع كما نصحا الجند، كما سار على بن أي طالب نحو البصرة، والتقى الجيشان فى مكان يقال له «الخريبة» فى منتصف جمادى الآخر سنة ٣٦هـ . ونشب القتال بين الجيشين وتمت الهزيمة لحزب عائشة وجيشها، وقتل طلحة والزبير. وقد عامل على عائشة معاملة حسنة وعفا عنها، والحق يقال أنه لم يكن هناك مبرر لخروج طلحة والزبير وعائشة، ما دام هناك إمام للأمة ينفذ الأحكام، ويقيم الحدود ولا سيما بعد أن وعدهم الخليفة الرابع بالنظر فى أمر عثمان والبحث عن قاتليه والقصاص منهم عندما تستقر الأمور وتهدأ تلك الفتنة.

ب - حزب عثمان وحزب على:

عندما هزم الحزب الأول وهو حزب طلحة والزبير وعائشة فى موقعة الجمل السالفة الذكر، انحصر النزاع بين حزب عثمان الذى يرأسه معاوية بن أبى سفيان مطالباً بدم عثمان، وحزب على بن أبى طالب رابع الخلفاء الراشدين، ورأس بنى هاشم الذين كان العداء بينهم وبين بنى أمية قديماً منذ الجاهلية؛ ولم يزده الإسلام إلا شدة، فهو نزاع سياسى وخلاف على السيادة والسلطة منذ القدم. وقد اشتد هذا الخلاف بينهما عندما بادر على بعزل الولاة الذين ولاهم عثمان، والذين كانوا مثار الفتنة وخروج الثوار عليه. وقد رضخ الولاة لأمر على وانصرفوا عن ولاياتهم. أما معاوية بن أبى سفيان والى الشام، فقد مكنته ثروته الطائلة من تكوين حزب قوى من المرتزقة الذين انضموا إليه طمعاً فيما كان يضفيه عليهم من الارزاق، فقد أبى الرضوخ والإذعان لأمر على وشق عصا الطاعة عليه، واتهمه بدم عثمان لأنه آوى قتلته فى جيشه. وهنا أصر معاوية على أن يقاتل علياً بعد أن أثار جند الشام عليه وأوغر صدورهم، فتوجه على بن أبى طالب إلى الكوفة عندما بلغه إستعداد معاوية للقتال، وحدث ما حدث من مكاتبات ورسل بين الفريقين بعد أن أشرف جيش معاوية على الهزيمة الساحقة لولا دهاء عمرو إبن العاص الذى أراد بمكره

أن يفرق بين جند على حين أمر جنده برفع المصاحف على أسنة الرماح وتم له ما أراد حتى وصل الفريقان إلى إلتحكيم بينهما. وشتان ما بين عمرو بن العاص نائب معاوية، وأبى موسى الأشعرى الذى اختاره حزب على رغم كرهه لذلك وعدم رضاه عن هذا الاختيار. فإن أبا موسى الأشعرى لم يكن بالرجل الذى يقف أمام عمرو بن العاص داهية العرب هذا الموقف الذى يحتاج إلى الحنكة فى السياسة وإبتكار ضروب المكر والدهاء أكثر مما يحتاج إلى إستقصاء مسائل الدين. وبالفعل قد تم الأمر كما أراده عمرو بن العاص حين استدرج أبا موسى حتى خلع عليا، على حين ثبت عمرو موكله معاوية. بعد أن استدرجه أيضاً حتى أقر بأن عثمان قتل مظلوماً. وأن لمعاوية الحق فى أن يطالب بدمه المسفوك. وهكذا أعطى التحكيم الفرصة لجند الشام بلاستئشار بالأمر بعد أن انقسم جند على. ولما علم على بن أبى طالب بهذه الخدعة أراد أن يحكم السيف بينه وبين معاوية وأخذ يستعد لقتاله من جديد. فلما تكامل جيشه واعتزم المسير إلى الشام، جاءته الأخبار أن الخوارج الذين اعتزلوه قد ساروا نحو المدائن[١].

جـ - الخوارج

يؤكد حزب الخوارج فكرة الديمقراطية الإسلامية، إذ كانوا يرون أن الخلافة حق لكل مسلم مادام كفؤا لا فرق فى ذلك بين قرشى وغير قرشى، وذلك على العكس من شيعة بنى أمية من أهل الشام وغيرها من سائر الأمصار الإسلامية وخاصة مصر، حيث كانوا يرون أن تكون الخلافة فى قريش وأن البيت الأموى أحق بها. وكذلك شيعة على بن أبى طالب ببلاد العراق وقليل منهم بمصر، حيث كانوا يرون أن تكون الخلافة فى قريش وأن علياً بن أبى طالب وأولاده من بعده أحق المسلمين بها. وعلى هذا الأساس السياسى والدينى اعتبر الخوارج من ألد أعداء الفريقين،

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٧ - ٣٧٥.

حينما استحلوا دماءهم بحجة أنهم خارجون على الدين، ودليلهم على ذلك أن صاحب الكبيرة كافر يستحق القتل لأن الإيمان عندهم عقد وعمل، والذى تسبب فى سفك دماء المسلمين يعتبر قاتلاً أى صاحب كبيرة فهو إذن كافر ولا بد أن يقتل. كما كان لكل من هذه الأحزاب أتباع وأشياع يدينون برأيه فى الخلافة، وأخذ كل حزب يناضل غيره من الأحزاب وأشتد النزاع بينها واستمر النزاع بين الأمويين والهاشميين حتى قامت الدولة العباسية. وبعد موقعة صفين انصرف على بن أبى طالب مع اشياعه إلى العراق وقد وقع الانقسام فى صفوفهم، وعاد معاوية بن أبى سفيان مع أنصاره إلى الشام ولكنهم عادوا متوحدين متفقى الكلمة على العكس من شيعة على الذين أقبلوا يتدافعون الطريق كله ويتشاغبون ويتضاربون بالسياط، وهنا يقول الشيعة للخوارج: «يا أعداء الله أوهنتم فى أمر الله عز وجل وحكمتم». وقال الشيعة للخوارج: فارقتم إمامنا وفرقتم جماعتنا». وهذا يؤكد تمام التأكيد أن الخوارج خرجوا على على بن أبى طالب وإنشقوا عليه مع أنهم كانوا من حزبه وأعوانه لأنهم كانوا يعتقدون أن علياً إمام بويع بيعة صحيحة، فلا معنى لقبول التحكيم مع جماعة خرجوا عليه، بل كان يجب عليه أن يمضى فى حربهم حتى يدخلوا فيما دخل فيه عامة الناس أو يقتلوا عن آخرهم[1].

والحق الذى لا جدال فيه أن الخوارج كانوا أشد الأحزاب والفرق خطراً، وكان من الصعب ردهم إلى جماعة المسلمين بالحجة والإقناع وكان معاوية أبغض إلى الخوارج من على، لإعتقادهم بان معاوية كان يعبث بأموال المسلمين، واتخذ القصور والحراس والحجاب وما إلي ذلك من مظاهر الملك التي أخذها معاوية عن الحكم البزنطى، كما أنه لم يصل إلى الخلافة عن طريق إجماع المسليمن أو رضاهم. حينئذ سلك معهم معاوية سبيل الشدة

---

(١) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك جـ ٦ ص ٣٥، حسن إبراهيم. تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٣٧٥ - ٣٧٦.

والقمع ليأمن شرهم ويحول دون ما يلقونه من بذور التفرقة التى كادت تؤدى بالأمة الإسلامية. ولما تفاقم خطر الخوارج فى العراق ولى معاوية «زياد بن أبية»، الذى كان والياً من قبل على بن أبى طالب على فارس، ولاه البصرة سنة ٤٥هـ، فقام فيهم خطيباً موضحاً السياسة التى سيسير عليها فى حكم هذه البلاد، وهى سياسة حزم كان من أثرها أن توطدت أركان ملك معاوية فى هذه البلاد واستتب الأمن والطمأنينة فى ربوعها، وإستطاع بذلك أن يضرب على أيدى هؤلاء الخوارج الذين أخذهم بالشدة وأوقع الرعب فى قلوبهم فانقادوا له،وحذا حذوه المغيرة بن شعبة فى الكوفة، وبذلك أمن معاوية جانب أهل العراق[1].

إلا أنه يجب علينا أن نذكر للخوارج أنهم يمثلون المبادئ الديمقراطية وإن كانت متفرقة. فقد قامت نظريتهم فى الخلافة على أنها حق لكل عربى حر، وأنه إذا إختير الخليفة فلا يصح له أن ينزل عنها، وإذا ظلم أو خرج على مبادئ الكتاب والسنة وجب عزله أو قتله إذا إقتضت الضرورة ذلك وعندما أنضم إلى صفوف الخوارج كثير من المسلمين من غير العرب حينئذ جعلوا حق الخلافة شائعاً بين جميع المسلمين الأحرار والأرقاء على السواء، ففرضوا الاسلام والعدل بدل العروبة والحرية، وخالفوا بهذا الرأى ما ذهب إليه الشيعة التى حصرت الخلافة فى بيت النبى[2]. وهكذا كانت صبغة الخوارج منذ نشأتهم صبغة سياسة خالصة مدعمة بالأدلة الدينية.

د - حزب الزبيريين:

ترجع نشأة هذا الحزب وظهووره على مسرح الأحداث فى الإسلام بعد الفتنة التى أدت إلى قتل عثمان وخروجة طلحة والزبير وعائشة على على بن أبى طالب. فقد إتخذ عبد الله بن الزبير من تأمير عثمان له على داره سبباً كافياً لأحقيته بالخلافة، لأن إستخلاف عثمان له دون أصحابه لدليل قاطع على كفاءته ومقدرته على القيام بمهام الأمور.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧٨ - ٣٨١.

(٢) المسعودى. مروج الذهب جـ ٢ ص ١١٠ - ١١١؛ القاهرة ١٣٢٧.

وكان سند بن الزبير فى ذلك هو تأمير الرسول أبا بكر للصلاة وهو فى مرضه الأخير مما عده المسلمون كافياً لإسناد الخلافة إليه. وعندما رأى عبد الله ابن الزبير أنه يستحق الخلافة فى عهد على، عمل على تحقيق أغراضه فأوقع بين معاوية وبين على. بل كانت عائشة رضى الله عنها وهى خالته، تسعى لتحويل الخلافة إلى ابن أخته اسماء بنت أبى بكر. ولا ريب فى أن معاوية كان يلمح فى ابن الزبير ناحية المعارضة، فكان يتودد إليه ويحسن وفادته ويغدق عليه العطايا والمنح. ولهذا نرى ابن الزبير يخلد إلى الراحة والسكون والجمود والإستكانة طيلة عهد معاوية وعندما تولى يزيد بن معاوية الخلافة هب ابن الزبير من سباته وقاد حزب المعارضة فتطورت دعوة ابن الزبير بعد موت معاوية وبخاصة بعد مقتل الحسين بن على، حينئذ دعا إلى نفسه سنة ٦٣هـ، وصادفت دعوته نجاحاً عظيماً فى بلاد العرب والعراق، وإستطاع حزب الزبيريين أن يعكر صفو الأمويين مدة طويلة من الزمن. وقد ساعد على إظهار هذا الحزب فى الوقت الذى ثار فيه المسلمون على بنى أمية عدة عوامل أهمها ما يلى:

١ - تحول الخلافة من طريق الشورى والإنتخاب إلي طريق التعيين والوراثة، ومن الحكم الجمهورى إلى الحكم الملكى، ذلك النظام الذى جري عليه حكام الفرس والروم، وما أذاعه أعداء الأمويين عن صفات يزيد الخلقية مما حط من قدره وباعد بينه وبين أحقيته بالخلافة فى نظر المسلمين.

٢ - وقوع كثير من الأحداث الخطيرة فى عهد يزيد وبخاصة مقتل الحسين بن على، وغزو مكة والمدينة. حينئذ إتخذ ابن الزبير من هذه الحوادث وسيلة لإثارة شعور المسلمين على بنى أمية والدعوة لنفسه بالخلافة فى الحجاز.

٣ - معاملة ولاة بنى أمية أهالى الولايات بالقسوة والعنف حتى كرهوا حكم الأمويين وإنضموا إلى أعدائهم.

٤ - لقد عرف عن عبد الله بن الزبير أنهُ يتحلى بالصلاح والتقوى والتمسك بالدين ولهذا إكتسب محبة المسلمين وتأييدهم[١].

ولكن سرعان ما دب الإنحلال بين صفوف حزب الزبيريين، ويرجع ذلك الإنحلال إلى أسباب ترجع إلى عبد الله بن الزبير نفسه حين جعل حكومته في الحجاز إعتقاداً منه بأنه يجب إعادة النفوذ والسيطرة إلي بلاد الحجاز كما كان في عهد النبي وأبي بكر وعمر وعثمان. فلم يذهب ابن الزبير إلى الشام ورفض مغادرة الحجاز. كما أنه تواكل في نشر الدعوة لنفسه فظل بالحجاز، وترك أمر الدعاية إلى أنصاره بالشام والعراق، على حين كانت السياسة الحكيمة تقضي عليه بأن يتولى ذلك بنفسه في الولايات الإسلامية الأخرى وبخاصة في مصر والعراق. يضاف إلي ذلك كله قيام الشيعة والخوارج في وجه ابن الزبير مما ساعد على تشتيت قواته وتفرقهم وانشغال فريق من رجاله الأقوياء أصحاب الحنكة والمهارة في القتال مع الخوارج، وقد عمل هذا كله على قتل عبد الله ابن الزبير.

هـ - المعتزلة:

يدل هذا الأسم على أن أصحاب الاعتزال هم الذين تركوا ميدان المعركة بين الأمويين والعلويين، ولم يخوضوا في المعترك السياسي بينهما واعتزلوا الفريقين وذهبوا إلى المساجد يتلون القرآن بعقولهم وقلوبهم تفقهاً فيْ الدين. وهكذا ابتدأت المعتزلة منذ نشأتها طائفة دينية لا دخل لها في السياسة على العكس مما رأيناه سابقاً عند الخوارج أو الزبيريين أو حتى عند طائفة الشيعة وكذلك المرجئة التي ناصرت الخلافة الأموية. ولكن لم تلبث فرقة المعتزلة أن خاضت غمار السياسة، بل كان أثرها في توجية السياسة لا يقل أثراً عن الطوائف الأخرى، حينئذ تكلمت في مسألة الأمامة وشروط الإمام:

فقد ذهبت إلى أن الإمامة اختيار من الأمة، والدليل على ذلك أن الله

---

(١) حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٤٠٩ - ٤١١.

عز وجل لم ينص على رجل بعينه، بل لم يشر القرآن إلى قصر الخلافة على أسرة أو قبيلة معينة حيث قال تعالى: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[1].

ويتضح أهمية فرقة المعتزلة فى العالم الإسلامى، عندما تلمح بعض أوجه الشبه بينها وبين الفرق الإسلامية الأخرى فى ميدان نظرية الإمامة، فالنظّام وهو من أئمة المعتزلة كان يوافق الشيعة فى كل ما يتعلق بنظرية الأمام وعصمته. وجدير بالذكر أن معظم البراهين التى استدل بها الشيعيون على نظرية الإمامة قامت على أسس من مذهب الاعتزال البحت، فالقول بضرورة وجود أمام فى كل عصر، ووجوب عصمة ذلك الأمام عن الخطأ يتفق تماماً مع رأى المعتزلة وقولهم بوجوب إرسال الرسل لأن الله حكيم وعادل، ومن ثم يقول الشيعة: «إن الله يبعث للناس فى كل عصر مرشداً وهادياً معصوماً من الخطأ. وهكذا نرى أن الشيعة تقيم قواعدها الرئيسية على نظريات عقائد المعتزلة»[2].

كما يتفق المعتزلة أيضاً مع الخوارج فى القول بأن الإمامة تجوز فى قريش وفى غيرهم من الناس، كما يتفق معهم فى القول بعدم ضرورة نصب إمام للمسلمين ويفهم ذلك من قول الخوارج للإمام على «لا حكم إلا لله»، إلا أن المعتزلة لا تجيز هذا إلا فى حالة واحدة وهى: أن يكون جميع المسلمين عدولاً ليس بينهم فاسق. كما أن الخوارج اتخذوا من مبادئ الاعتزال ما يبرر خروجهم على بنى أمية وإثارة الفتن والإضرابات ولا سيما فى افريقيا وبلاد المغرب، تلك المبادئ التى كانت تتفق فى كثير من المسائل وخصوصاً ما يتعلق منها بالعقيدة الاساسية - تتفق مع ميول الخوارج[3]. وهكذا يتبين لنا الأثر الكبير الذى تركه المعتزلة فى ميدان الفكر السياسى الإسلامى وبخاصة فى فرقتين من أكبر الفرق الإسلامية ونقصد بهما الشيعة والخوارج.

---

(١) سورة الحجرات: آية ١٣.
(٢) حسن إبراهيم: تاريخ الاسلام جـ ١ ص ٤٢٦.
(٢) المسعودى: مروج الذهب جـ ٢ ص ١٩١.

الفصل الثالث

نظام الحكم فى العصر الأموى

أولا: النظام السياسى:

أ - الخلافة:

كان النظام السياسى فى الدولة الأموية متأثراً بالنظام الذى كان سائداً فى الدولتين الفارسية والبيزنطية ويعنى هذا أن تولى معاوية بن أبى سفيان للخلافة قد دق ناقوس الخطر فى نظام الخلافة التى رسمها القرآن ووضع قواعدها عملياً الرسول الكريم وسار على نهجها كل من أبى بكر الخليفة الأول وعمر بن الخطاب أمير المؤمنين؛ ونقصد به نظام الشورى الذى كان أساس انتخاب الخلفاء الراشدين. فعندما ولى معاوية الذى وصل إلى الحكم بقوة السيف والسياسة والمكايد، إبنه يزيد ظهر نظام التوريث لأول مرة فى تاريخ الإسلام، وانتقلت الدولة من **نظام الخلافة** الذى يعتمد على الشورى ويستند إلى الدين، إلى **النظام الملكى الذى يقوم على أساس التوريث** ويستند إلى السياسة لا إلى الدين، ولكن معاوية لم يقم بتنفيذ هذا الأمر الخطير والحدث الجلل دفعة واحدة، بل أخذ له كثيراً من الحيطة، وحقق هذه السياسة بمهارة فائقة حين أوحى إلى عماله على الأمصار أن يمهدوا السبيل لأخذ البيعة لإبنه يزيد. ولا شك فى أن هذا النظام الذى ابتدعه الأمويون وسار عليه العباسيون فيما بعد، قد حرم المسلمين من حقهم الطبيعى الذى ألفه العرب وجاء به القرآن وأيدته الأحاديث النبوية ألا وهو مبدأ الشورى.

ولا شك فى أن نظام التعيين ثم أخذ البيعة قد أخذ بكل من النظام الديمقراطى ونظام الحكم المطلق فى آن واحد مع تجرد الطريقة الأموية من مزايا كل منها؛ إذ كانت البيعة تتم بأية طريقة، سواء أكان ذلك بالوعيد أم بالوعود الخلابة وقد أدى هذا النظام إلى ظهور العداوة والبغضاء بين أفراد البيت الأموى وقام النزاع بينهم، وقد ساعد هذا أيضاً على سقوط الدولة الأموية. ولهذا نجد معاوية الثانى يخرج على هذا النظام حين رفض أن يعهد لولده أو بعض آل بيته، بل ترك الأمر شورى للناس ليختاروا من أحبوا، فقال: (أنتم أولى بأمركم؛ فأختاروا له من أحببتم)، وقوله أيضاً:

(وما أنا بالمقلد ولا بالمتحمل تبعاتكم، فشأنكم، وأمركم)[1]. وهذا يدل دلالة قاطعة على تأكيد الفضيلة الأساسية التى من أجلها وضع الإسلام نظام الشورى.

ب - الوزارة:

لم يكن أسم الوزير معروفاً عند العرب فى عهد الرسول أو فى زمن الخلفاء الراشدين، ويرجع ذلك لبساطة الإسلام وبعده عن الأبهة التى هى سمة الملوك كما أن الخليفة فى ذلك العهد كان يستعين بمجلس شيوخ يضم كبار الصحابة وأعيان المدينة وشيوخ القبائل فى إدارة شئون الدولة، حتى إنه كان لا يقطع أمراً دون استشارتهم، وعلى هذا النحو كان نظام الحكم فى زمن الخلفاء الراشدين أقرب إلى النظام الجمهورى منه إلى النظام الملكى.

وإذا أريد بالوزارة استعانة الحاكم بمن يشد أزره أو يعاونه فى الحكم، كما استعان موسى بأخيه هارون حيث يقول القرآن الكريم على لسان موسى عليه السلام (واجعل لى وزيراً من أهلى هارون أخى أشدد به أزرى واشركه فى أمرى)[2]، إذا كان هذا هو معنى الوزارة، فهى إذا تتصل بصدر الإسلام، وذلك لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يشاور أصحابه فى الأمور العامة والخاصة، ويخص أبا بكر ببعض الأمور، حتى إن العرب الذين اختلطوا بالفرس والروم قبل الإسلام وعرفوا هذا النظام عنهم كانوا يسمون أبا بكر وزير النبى، وكان عمر فى عهد أبى بكر يقوم بالقضاء وتوزيع الزكاة، وكان عمر بدوره يستعين بكل من عثمان وعلى ويستنير بآرائهما ويعهد إليهما فى القيام بكثير من أمور الدولة والنظر فى أحوال الرعية، وكان على - على وجه الخصوص - يقوم بالقضاء بين الناس وبكتابة الرسائل والنظر فى أمور الأسرى وفداء أسرى المسلمين[3].

جـ - الكاتب:

كان الكتاب فى عهد الدولة الأموية ينقسمون إلى خمسة أقسام: كاتب

---

(١) أبو المحاسن، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة جـ١ ص١٦٤، ط القاهرة ١٩٣٥.

(٢) سورة طه: آيات ٢٩ إلى ٣٢.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ٢٠٤ - ٢٠٦، ط القاهرة ١١٣١هـ.

الرسائل وهو أهم الكتاب فى الرتبة ولذلك نجد الخلفاء لا يولون هذا المنصب إلا لأقربائهم وخاصتهم، وقد استمر هذا الموقف على هذا النحو حتى فى أيام العباسيين. ثم كاتب الخراج، وكاتب الجند وكاتب الشرطة، وأخيراً كاتب القاضى. ولا شك فى أن هذا التصنيف بوظيفة الكتابة فى الدولة الأموية إنما يرجع إلى تعدد مصالح الدولة[1]. وكان الكاتب يعتبر بصفة عامة من أكبر أعوان الخليفة، ويدل على ذلك ما كان يحتله بعض الصحابة من مكانة ممتازة فى عهد الرسول لأنهم كانوا يكتبون القرآن والكتب التى كان النبى يرسلها إلى الملوك والأمراء، ونذكر من هولاء الصحابة على سبيل المثال؛ عمر بن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، وزيد بن ثابت، ومعاوية بن أبى سفيان، والمغيرة بن شعبة. وفى خلافة أبى بكر الصديق كان عثمان بن عفان هو كاتب الخليفة واتخذ عمر بن الخطاب زيد بن ثابت وعبد الله بن الأرقم. كما أتخذ عثمان بن عفان مروان بن الحكم[2].

د - الحاجب:

لم تكن وظيفة الحاجب معروفة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، كذلك الخلفاء الراشدون لم يستخدموا الحاجب وذلك لأن الشرع يحظر منع ذوى الحاجات ومدافعتهم عن أبواب الخلفاء. فكان الخلفاء الراشدون لا يمنعون أحداً من الدخول عليهم، بل كانوا يخاطبون الناس على اختلافهم بلا حجاب. فلما انقلبت الخلافة إلى ملك فى عهد بنى أمية وجاءت رسوم السلطان وألقابه، كان أول شئ بدئ به فى الدولة شأن الباب وصده دون الجمهور بما كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخواورج وغيرهم، كما وقع بعلى ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم، مع ما فتح من ازدحام الناس عليهم وشغلهم بهم عن المهمات، فاتخذوا من يقوم بذلك وسموه الحاجب[3].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٢) الجهشيارى: الوزراء والكتاب ص ١٢ - ١٤، ط القاهرة ١٩٣٨، تحقيق ونشره مصطفى السقا وآخرين.

(٣) ابن خلدون - المقدمة ص ٢٠٦.

وكان الحاجب يشغل منصباً سامياً فى البلاط، ومهنته الأساسية هى إدخال الناس على الخليفة مراعياً فى ذلك مقامهم وأهمية أعمالهم. وكانت وظيفة الحاجب تشبه وظيفة كبير الأمناء فى أيامنا هذه، وكان يسمح بدخول ثلاثة أصناف من الرجال دون حجاب على الخليفة: المؤذن للصلاة لأنه داعى الله، وصاحب البريد لأهمية ما جاء به من أخبار، وصاحب الطعام حتى لا يفسد الطعام.

ثانياً - النظام الإدارى:

ونقصد بالنظام الإدارى بيان سلطة الولاة فى ولاتهم، وتعدد دواوين الدولة مثل: ديوان الخراج، وديوان الرسائل، وديوان الإيرادات، وديوان الطراز وهو الذى يهتم بنسج الثياب وحياكتها، وديوان الخاتم الذى يعرف الآن باسم قلم «الأرشيف» أو السجلات، ثم البريد، وأخيراً الشرطة.

١ - الدواوين:

لا شك فى أن كلمة «ديوان» كلمة فارسية وتعنى السجل أو الدفتر. ونحن لا نجد للديوان وجوداً فى عهد الرسول أو أبى بكر من حيث أن الرسول وكذلك الخليفة الأول لم يفرض أى منهما عطاء مقرراً للمسلمين، بل كانوا يأخذون نصيبهم من الغنائم بحسب ما قررته الشريعة. وإذا ورد إلى المدينة شئ قسمه النبى عليهم فى المسجد. ولكن عندما توالت الفتوح الإسلامية فى عهد الخليفة الثانى واستولى المسلمون على كثير من كنوز دولة الفرس، رأى عمر بن الخطاب توزيع هذه الأموال على المسلمين مراعياً فى ذلك مراتبهم ومبلغ استحقاقهم، حينئذ أدخل نظام الدواوين الذى سار عليه الفرس لضبط دخل الدولة وخرجها. وكان السبب فى ذلك على حد قول الجهشيارى فى كتابه «الوزراء والكتاب»: أن أبا هريرة قدم على عمر بن الخطاب من البحرين ومعه مال. فقال عمر: ماذا جئت به؟ وقال: خمسمائة ألف درهم، فقال عمر: أتدرى ما تقول؟ قال: نعم مائة ألف درهم، ومائة ألف درهم، ومائة ألف درهم، ومائه ألف درهم، ومائة ألف درهم، فقال عمر: أطيب هو (أى أحلال هو) قال: لا أدرى، فقصد عمر المنبر فحمد

الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس، قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلناه كيلاً، وإن شئتم أن نعد عدا. فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين، قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديواناً لهم، قال: دونوا الدواوين[1].

عندئذ استخدم عمر بن الخطاب الكتاب فى الدواوين، فرتبوا الناس طبقات مبتدئين بالعباس عم النبى، ثم بنى هاشم، ثم بمن بعدهم. وجرى الحال على ذلك فى مدة خلافته وخلافة عثمان بن عفان الذى أدخل فى أيامه بعض التعديلات. وقد أنشأ عمر ديوان الجند لكتابه أسماء الجند وما يخص كل منهم من العطاء، وديوان الخراج أو الجباية لتدوين ما يرد إلى بيت المال وما يفرض لكل مسلم من العطاء. أما فى عهد بنى أمية فقد انحصرت الأعمال الإدارية فى عهد بنى أمية فى أربعة دواوين أو إدارات رئيسية وهى:

١ - ديوان الخراج.

٢ - دوان الرسائل وكان لصاحبه الإشراف على الولايات والرسائل التى ترد من الولاة.

٣ - ديوان المستغلات أو الإيرادات المتنوعة.

٤ - ديوان الخاتم وقد أنشأه معاوية بن أبى سفيان، وكان أكبر دواوين الدولة. وفيه نواب مهمتهم نسخ أوامر الخليفة وإيداعها هذا الديوان بعد أن تحزم بخيط بالشمع ثم تختم بخاتم صاحب هذا الديوان، كما هو الحال اليوم فى قلم الأرشيف أو السجلات، وكان ديوان الخاتم يعد من الدواوين الكبرى منذ خلافة معاوية إلى أواسط عهد الدولة العباسية، ثم ألغى لتحويل الأعمال إلى الأمراء والوزراء والسلاطين وغيرهم. وكان ديوان الخراج أو المالية يكتب بالفارسية والرومية إلى عهد عبد الملك بن مروان فنقل عبد الملك ديوان فارس والشام إلى العربية ونقل ابنه الوليد ديوان مصر إلى العربية. ويقال إن النظام الإدارى والسياسى للولايات الإسلامية

---

(١) الجهشيارى. الوزارء والكتاب ص ١٦ - ١٧.

فى عهد الدولة الأموية لم يكن من عمل معاوية، بل أن عبد الملك هو الذي وضع هذا النظام. فقد صبغ الإدارة والمالية بالصبغة العربية، حينئذ تقلص نفوذ أهل الذمة والمسلمين من غير العرب بعد أن انتقلت مناصب هؤلاء إلى أيدى المسلمين من العرب، وقام الحجاج بن يوسف بتنفيذ سياسة عبد الملك)[1].

ولما فتح المسلمون بلاد الفرس والروم واتسع ملكهم وعظمت دولتهم، أقتدوا بالأكاسرة والقياصرة، فاتخذوا الطراز عن الروم. ولكنهم لم يستحسنوا اتخاذ الصور لتحريمها فى الإسلام، بل استعانوا عنها بكتابة أسمائهم وعبارات أخرى تجرى مجرى الفأل والدعاء. وظلوا على ذلك إلى أيام عبد الملك، فنقله إلى العربية وبدأ بالقراطيس (أى ورق البردى)، وكانت تنسج بمصر وتنقش عليها عبارات مسيحية، وقد أمر عبد الملك بترجمة هذه العبارات إلى العربية. ولما عرف معناها قال: ما أغلظ هذا فى أمر الدين والإسلام وكتب إلى أخيه عبد العزيز بن مروان عامله على مصر؛ بإبطال هذا الطراز وإستبدال تلك العبارات بإحدى الشهادتين (لا إله إلا الله)، ففعل، وظل هذا الطراز فى سائر بلاد الدولة الإسلامية ولم يغير من جوهره شئ. كما كتب عبد الملك بإبطال القراطيس المطرزه بطراز الروم وإنزال العقاب بمن يخالف ذلك[2].

ب - الإمارة على البلدان:

على الرغم من أن الغرض الأول الذى بعث الرسول من أجله إنما كان لنشر الدعوة إلى الإسلام، إلا أنه كان يقود الجيوش ويفصل بين الخصومات ويجبى الأموال، وعلى هذا الأساس جمع الرسول الكريم فى يده السلطتين الدينية والسياسية معاً. وعندما وضع نظام الدولة الإسلامية فى المدينة المنورة، كان ينيب عمالاً على القبائل وعلى المدن وكان على كل مدينة

---

(١) حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٤٤٦ - ٤٤٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٤٩.

وجعل له الحكم على أهل المراتب السلطانية والضرب على أيديهم فى الظلمات وعلى أيدى أقاربهم ومن إليهم من أهل الجاه، وشرطة صغرى وكان صاحبها مخصوصاً بالعامة[1].

ثالثاً: النظام المالى:

لاشك فى أن المال هو العصب الأساسى لكل دولة تريد أن تبنى مجتمعها بناء سليماً. فبدون المال لا يمكن أن تدير الدولة أمورها وأنظمتها المختلفة سياسية كانت أو إدارية أو عسكرية أو قضائية. فإن السياسة المالية لكل دولة يجب أن تقوم على أساس تحقيق التوازن بين مواردها ومصارفها. ولهذا فإن الدولة الإسلامية منذ نشأتها أقامت بيتا للمال من أجل صيانته وحفظه والتصرف فيه وفقاً للمصالح العامة للمسلمين، وقد تعددت الموارد التى تمد بيت المال بالأموال منها: الخراج، والعشور، والزكاة، والجزية، والفئ، والغنية.

١ - الخراج:

اختلف المؤرخون فى تقدير الخراج، فقصره بعضهم على جزية الرءوس التى فرضت على أهل الذمة، وقصره غيرهم على ضريبة الأرض. ولم يكن الخراج إيرادا ثابتاً للدولة، إذ كانت ضريبة الأطيان تقل وتكثر حسب الاهتمام بالتعمير وإصلاح الجسور والخلجان وتحسين وسائل الرى، كما أن جزية الرءوس كانت تتناقص بالتوالى لدخول أهل الولايات الإسلامية فى الإسلام كما كانت هناك ثلاثة أنواع من الأراضى، لا يفرض عليه الخراج وإنما يدفع عنها أصحابها عشر ثمارها وغلاتها وهى على النحو التالى:

أ) الأرض التى أسلم أهلها وهم عليها بدون حرب، فهذه كانت تترك لهم على أن يدفعوا عنها ضريبة العشر زكاة، ولا يجوز بعد ذلك أن يوضع عليها خراج.

---

(١) حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٤٦٠ - ٤٦١.

ب) الأرض التى ملكها المسلمون عنوة وقهراً إذا قسمها الخليفة على الفاتحين فهذه تعتبر أرض عشر ولا يجوز أن يوضع عليها خراج.

جـ) الإض التى كانت تؤخذ من المشركين عنوة، وهذه تعتبر غنية تقسم بين الفاتحين فيملكونها ويدفعون عنها العشر من غلتها، وحينئذ تكون أرض عشر لا يوضع عليها خراج[١].

٢ - العشور:

يرجع نظام العشور إلى عهد عمر بن الخطاب فقد كتب إليه أبو موسى الأشعرى أن تجاراً من المسلمين يأتون أرض الحرب (أى بلاد الكفار الذين ليس بينهم وبين المسلمين عهد) فيأخذون منهم العشر. فكتب إليه عمر: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين وخذ من أهل الذمة نصف العشر ومن المسلمين درهماً من كل أربعين درهماً ولا تأخذ منهم فيما دون المائتين شيئاً فإذا بلغتِ مائتين ففيها خمسة دراهم[٢].

٣ - الزكاة:

كان على المسلمين أن يؤدوا الزكاة بمقدار ربع العشر عما يمتلكونه من المال وهذه هى زكاة النقد أو النقدين أى الذهب والفضة وسميت الزكاة بهذا الإسم إشارة إلى أن إخراج شئ من المال والتصدق به كفيل بتنمية وإنزال البركة فيه وأيضاً لأن إخراج شئ من المال يطهره ويبعد عن صاحبه نظرة الحقد والحسد من الفقراء ويذهب عن نفس صاحبه الشح والأثرة، والأنانية، ومصداقاً لهذا كله قول الله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم». أما زكاة السوائم وهى الإبل والغنم فكانت تؤخذ بمقدار واحدة من أربعين فما فوق إلى مائة. وأما زكاة الزرع والثمار فيجب فيها العشر إذا كانت خارجه من أرض تسقى بالمطر أو الندا الذى

---

(١) الماوردى: الأحكام السلطانية ص ١٣١.

(٢) حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٤٦٨.

يسيح على الأرض من المصاريف وغيرها. ونصف العشر إذا كانت خارجة من أرض تسقى بالدلاه ونحوها؛ وأن يكون الخارج منها مما يقصد بزراعته استغلال الأرض وثمارها. وكانت الزكاة تقسم على فئات مختلفة حددها القرآن الكريم على النحو التالى: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم»[1].

٤ - الجزية:

تشبه الخراج فى أن كلاً منهما جزء من الفيئ يجبى فى أوقات معينة من كل سنة. ولكن الجزية تختلف عن الخراج، فى أن الجزية موضوعة على الرؤوس وتسقط بالإسلام. أما الخراج فهو على الأرض، ولا يسقط بإسلام المالك؛ والخراج إنما ثبت بالاجتهاد، وقد وجبت الجزية على أهل الكتاب كما وجبت الزكاة على المسلمين، وقد ثبتت الجزية بنص الكتاب الكريم فى قوله تعالى: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية على يد (أى عن قدرة) وهم صاغرون»[2] أى أن الجزية التى فرضها الإسلام على أهل الكتاب إنما تجب فقط على الرجال الأحرار العقلاء الأصحاء القادرين على الدفع، ولا تؤخذ جزية من مسكين يتصدق عليه وممن لا قدرة له على العمل، ولا من الأعمى أو المقعد أو المجنون وغيرهم من ذوى العاهات، ولا من أحد من المترهبين فى الأديرة وأهل الصوامع إلا ان كان غنياً. وكانت هذه الجزية - على حد قول الماوزرى - فى مقابل أن يكف المسلمون عن أهل الذمة؛ وكذلك حمايتهم لهم، ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين. كما أوصى صاحب الشرع وقادة الإسلام بالرفق

(١) سورة التوبة: آية ٦٠.
(٢) سورة التوبة: آية ٢٩.

والإنصاف فى جباية الجزية من أهل الكتاب وصيانة أرواحهم وأموالهم من عبث الجباة والولاة[1].

٥ - الفيئ والغنيمة:

كل مال وصل من المشركين عفواً من غير قتال فهو فئ، وكل مال أصابه المسلمون من عساكر أهل الشرك بالقتال فهو غنيمة. وكان للنبى خمس الفى يقسمه خمسة أسهم متساوية: كل سهم منها لأربابه عملاً بقوله تعالى: «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله ورسوله ولذى القربى واليتامى والمساكين وإبن السبيل». وبعد موت الرسول رد نصيبه إلى بيت المال.

أما الغنيمة فهى تشمل: الأسرى والسبى والأرض والأموال. فالأسرى هم الرجال المقاتلون من الكفار الذين يقعون فى الأسر، والسبى هم النساء والأطفال الذين يقعون فى أيدى المسلمين، فلا يجوز قتالهم وإنما يقسمون فى جماعة الغنائم ويجوز قبول الفدية عنهن، فإن فودى بهم أسرى من المسلمين فى أيدى قومهم عوض الغانمون عنهم من سهم المصالح. ولما إختلف الصحابة فى تقسيم غنائم غزوة بدر شرح القرآن طريقة تقسيمها فى الآية الكريمة فى قوله تعالى: «واعلموا إنما غنتم من شئ، فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وإبن السبيل»[2]. فكان للإمام أو الحاكم مع من ذكر الخمس، وصارت الأربعة الأخماس الباقية حقاً للفاتحين[3].

وإذا كانت موارد بيت المال وطريقة جمعها والأسلوب الذى يتبعه كل خليفة أو إمام أو حاكم تحدد لنا بكل تأكيد خصائص الحكم من الناحية الأخلاقية وما يتسم به من ظلم وجور أو عدل وإنصاف - إذا كان ذلك كذلك - فإن المصالح أو الجهات التى ينفق فيها الحاكم هذه الأموال لا تقل أهمية، إن لم تزد، فى تحديد طبيعة الحكم ومدى رضا الرعية عن

---

(١) أبو يوسف كتاب الخراج ص ٧٠، مطبعة القاهرة ١٣٠٢هـ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٤٧٠ - ٤٧٢.

(٢) سورة الأنفال: آية ٤١.

(٣) المصدر السابق ص ١٢٥، ١٢٧.

الحاكم. فكان المال الذى يأتى من الموارد السابقة الذكر ينفق على مصالح الدولة حسب ما يراه الإمام، فتدفع منه آرزاق القضاة والولاة والعمال وصاحب بيت المال وغيرهم من الموظفين، ولا يصرف للولاة ولا للقضاء شئ من أموال الصدقة بخلاف والى الصدقة فإن رزقه يصرف منها. وكانت زيادة أرزاق القضاة والولاة ونقصها من حق الإمام، ومنه تدفع أعطيات الجند وهى رواتبهم التى يستولون عليها فى أوقات خاصة.

رابعاً - النظام الحربى

يشتمل هذا النظام على قسمين رئيسيين هما: الجيش - والبحرية.

١ - الجيش

يؤكد المؤرخون أن أول من جعل الجند فئة مخصوصة هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. حين أنشأ لأول مرة «ديوان الجند» للإشراف عليهم، بتقييد أسمائهم وأوصافهم ومقدار آرزاقهم وإحصاء أعمالهم، والسبب الذى أدى إلى إنشاء مثل هذا الديوان يرجع إلى أن الجند - بعد فتح العراق والشام وفلسطين ومصر - أقاموا فى معسكرات خاصة بهم، وانصرفوا إلى الزراعة وتكوين الثروة وإمتلاك العقار الثابت، وعندئذ إنصرفوا عن الجندية وفترت الروح العسكرية فيهم، وهنا فطن أمير المؤمنيين عمر بن الخطاب إلي هذا الخطر وأمرهم أن ينصرفوا إلى الجهاد وضمن لهم أرزاقهم وأرزاق أسراتهم، ولم يكن هذا ما فعله عمر فقط بل أقام لهم الحصون والمعسكرات الدائمة لراحة الجنود، بعد أن كانوا لا يرتاحون إلا فى أكواخ مصنوعة من سعف النخل كما أنه قام ببناء العواصم، وأقام الحاميات لصد هجمات الأعداء المفاجئة.

وقد أكمل الأمويون ما بدأه عمر فى نظام الجندية، ولكن عندما أنصرف الجند عن القتال بعد إستقرار الدولة الأموية، أدخل نظام التجنيد الإجبارى - لأول مرة - على يد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان الذى كان الجيش فى عهده يتكون من العنصر العربى. ولكن عندما توسع الأمويون فى

فتوحاتهم وضموا شمال أفريقيا وبلاد الأندلس، إستعانوا بالبربر فى الجيش، وكان فرسان الجيش يتسلحون بالدروع والسيوف والرماح، أما الرجالة أو المشاة فكان سلاحهم هو الدروع والسيوف والقسى والسهام، وكان إستخدام العرب للقوس بمهارة ساعدتهم على قهر الروم الذين لم يكونوا يحسنون الرمى بالقسى. ولذلك كان قادة المسلمين يدربون جنودهم على إتقان الرمى بالنبال. وكان النبى يقول: «إرموا وأركبوا، وأن تركبوا أحب إلى من أن ترموا»، وفى القرآن الكريم قوله تعالى «وأعدوا لهم ما أستطعتم من قوة». وكان الرسول يقول - وهو على المنبر - بعد أن يتلو هذه الأية «ألا إن القوة الرمى، ألا إن القوة الرمى، ألا إن القوة الرمى»[١].

ولا يرجع تفوق العرب على أعدائهم فى ميادين القتال إلى أسلحتهم وحدها التى يستعملونها بمهارة مثل المنجنيق والدبابة والضبور وهى أقرب شبه بالسيارة المصفحة اليوم، بل يرجع تفوقهم إلى ما أمتازوا به من النشاط والخفة وسرعة الحركة والمثابرة والصبر على تحمل الشدائد، بالاضافة إلى الحماس وبذل النفس فى نصرة الدين، كما كانت النساء يصحبن الجيش، ويخصص لهن أماكن فى المدن الحصينة والمعسكرات لتمريض الجرحى والعناية بهم. وكان النساء يقمن بضرب الدفوف وقرع الطبول لإثارة الحماسة فى نفوس الجند. وكان القواد أيضاً يتخذون سياسة الحزم والضبط مع جنودهم، وذلك من أجل المحافظة على حسن سلوكهم فكانوا يشددون العقاب على من يعبث بالنظام أو يتعرض لأهالى البلاد المفتوحة بسوء. ومن العوامل التى ساعدت أيضاً على حسن سلوك جند المسلمين هى: تحريم الخمر، كما أن الجندى كان لا يقيم فى خدمة الجيش أكثر من أربعة أشهر إذا كان بعيداً عن أسرته[٢]. وكانت طاعة القائد واجبة كطاعة

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٨٧ - ٤٧٩.

2 - Sayed Amear Aly; A Short History of the Seracens, pp, 54 - 55 (London 1954).

الخليفة نفسه لأنه يعتبر نائبه، فقد كان ينوب عنه فى إقامة الصلاة. وإذا كان هناك أكثر من قائد فى مكان واحد، عين الخليفة أحدهم للصلاة بالناس، فيصبح هذا القائد بمثابة قائد القواد، وإذا انتهى الفتح أصبحت مهمة القواد مقصورة على النظر فى أمر الجند وتدريبهم وتحسين معداتهم وأسلحتهم. وكان ديوان الجند الذى أستحدثه عمر بن الخطاب أكبر مساعدة على تحسين نظام الجندية وضبطه فى الإسلام.

وفى عهد الأمويين إختلط العرب كثيراً بالفرس وأخذوا عنهم نظام التعبئة، أى تقسيم الجيش إلى خمس كتائب، فتركوا بذلك نظام الصفوف. ففى الوسط قلب الجيش والميمنة والميسرة والمقدمة وساقة الجيش وتكون خلف كتيبه الوسط. وأهم هذه الكتائب الخمس هى كتيبة الوسط ولذلك تكون تحت إمره القائد العام.

ب - البحرية

كان العلاء بن الحصرى والى البحرين فى عهد عمر بن الخطاب، أول من ركب البحر لغزو بلاد الفرس من غير إذن الخليفة الذى كان يكره ركوب البحر فعندما علم عمر بن الخطاب بذلك غضب على العلاء وعزله. ولما فتحت الشام شاهد العرب سفن الروم، فتطلعت أنفسهم إلى مجاراة أعدائهم، وألح معاوية على عمر فى أن يؤذن له بغزو بلاد الروم بحراً لقربها منه. ولكن الخليفة ردعه عن ركوب البحر قائلاً «لا والذى بعث محمداً بالحق لا أحمل فيه مسلماً أبداً». أما فى عهد عثمان بن عفان فقد أذن له بغزو الروم بحراً، ولكن بشرط ألا يكره الناس على ركوبه.

ولما تولى معاوية الخلافة عنى بإنشاء السفن الحربية لصد غارات الدولة البيزنطية على البلاد الإسلامية، ووضع نظاماً يكفل استمرار الحرب بينه وبينهم شتاءاً وصيفاً. وقد إهتم إمراء مصر ببناء السفن، فأنشئت «دار الصناعة» فى جزيرة الروضة لأول مرة فى عام ٥٤هـ، وإذا كان العرب

مدينين للبزينطيين وتتلمذوا لهم فترة من الزمن فى هذه الصناعة الفنية، إلا أنهم أصبحوا فيما بعد أساتذة أوربا فى هذه الفنون، والدليل على أن بعض الإصطلاحات البحرية المستعملة فى أوربا لا تزال تحتفظ بعروبتها إلى اليوم على حد قول «جوزيف هل» فى كتابه «حضارة العرب»[1].

خامساً - النظام القضائى:

يشتمل هذا النظام على ثلاثة أقسام هى: القضاء - الحسبة - المظالم.

أ - القضاء

لما انتشرت الدعوة الإسلامية أذن الرسول لبعض الصحابة بالقضاء بين الناس بالكتاب والسنة والإجتهاد، كما إذن للبعض الآخر بالفتيا. وذلك بعد أن كان الرسول هو وحده قاض المسلمين ليس لهم سواه؛ إذ كانت الأمة لا تزال على بساطتها وضيق رقعتها، يحكم بين الناس بما ينزله الله عليه من الوحى. وممن إشتهر بالفتيا من الصحابة فى عهد الرسول مائة وواحد وثلاثين رجلاً وإمرأة، نبغ منهم سبعة هم: عمر بن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، والسيدة عائشة، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عثمان.

وقد استحدث السجن بمعناه المعروف الآن فى عهد عمر بن الخطاب، إذ كان الحبس لا يتعدى فى عهد الرسول منع المتهم من الإختلاط بغيره، وذلك فى بيت أو مسجد، وملازمة الخصم أو من ينيبه عنه له، كما أن عمر بن الخطاب هو أول من أدخل نظاماً تشريعياً لفض المشاكل التى تنشأ بين الأفراد من العرب وغيرهم، وقضى هذا النظام بتعيين قضاة ينوبون عن الخليفة فى فض هذه المشاكل طبقاً لأحكام القرآن والسنة والقياس وقد وضع عمر بن الخطاب للقضاة دستوراً يسيرون على هديه فى الأحكام.

وكان من أهم الصفات التى يجب أن يتحلى بها القاضى فى عهد الخلفاء الراشدين لكى يكون محترماً مستقلاً هى: غزارة العلم والتقوى

---

(١) حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٤٨٣.

٣ - الفقهاء: وإليهم يرجع قاضى المظالم فيما أشكل عليه من المسائل والشرعية.

٤ - الكتاب : ويقومون بتدوين ما يجرى بين الخصوم، وإثبات ما لهم وما عليهم من الحقوق.

٥ - الشهود: ووظيفتهم الشهادة على أن ما أصدره القاضى من الأحكام لا ينافى الحق والعدل[1].

والدليل على أهمية وظيفة قاضى المظالم وما يتمتع به من القوة ونفاذ الكلمة أنه كان ينظر فى القضايا التي يقيمها الأفراد والجماعات على الولاة إذا حادوا عن طريق العدل والإنصاف، وعلى عمال الخراج إذا إشتطوا فى جمع الضرائب، وعلى كتاب الدواوين إذا حادوا عن إثبات أموال المسلمين بنفص أو زيادة والنظر فى تظلم المرتزقة إذا أنقصت أرزاقهم أو تأخر دفعها إليهم. وكان يستعان بشخصية صاحب المظالم ونفوذه وهيبته والتأثير فى الخصم حتى يعترف بالحق وكان يقوم بالإشراف على إقامة العبادات كالجمع والأعياد والحج والجهاد[2].

(١) حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٤٩٢.
(٢) الماوردى: الأحكام السلطانية ص ٢٣.

الفصل الرابع

الفكر السياسى ونظم الحكم فى العصر العباسى



أولاً: الحركات السياسية عقب قيام الدولة العباسية:

كان هناك نزاع طويل بين بنى أمية وبين بنى هاشم فى الجاهلية والإسلام، واستطاع أبو العباس السفاح أن يقضى على البقية الباقية من بنى أمية وأنصارهم وبذلك أنتهت الدولة الأموية وقامت الدولة العباسية التى كان أول من جلس على عرشها أبو العباس عبد الله السفاح الذى استمر حكمه من عام (١٢٢هـ / ١٢٦هـ، ٧٥٠/ ٧٥٤م).

ولقد مال العباسيون نحو الفرس فأسندوا إليهم مناصب الدولة مدنية وعسكرية، وعلى الرغم من تأثر العباسيين بهم فى اقتباس نظم الحكم عنهم، والاقتداء بهم فى مظاهر البلاط واللباس والاحتفال بالأعياد والمواسم، إلا أن الفرس كانوا لا يقنعون بما نالوه من عطف وميل وما وصلوا إليه من نفوذ وسلطان، فقد عملوا على التخلص من العباسيين وتحويل الخلافة إلى العلويين، والحق أن ميل الفرس إلى العلويين كان قديماً يرجع إلى أيام الحسين بن على وذلك لإعتقادهم:

١ - أن العلويين وحدهم يملكون حق حمل التاج لكونهم وارثى آل ساسان من جهة شهربانوه إبنه يزدجرد الثالث أحد ملوك هذه الأسرة.

٢ - ولأن العلويين هم الأئمة رؤساء الدين حقاً وهذا يتفق مع معتقدات الفرس الدينية حيث كانوا ينظرون إلى ملوكهم نظرة تقديس وإكبار ويعتقدون أنهم ظل الله فى الأرض.

٣ - ولأن العلويين وبخاصة أبناء الحسين بن على يمثلون حق النبوة والملك لأنهم من سلالة النبى (النبوة) وآل ساسان (الملك).

إلا أن ميل الفرس للعلويين لم يؤدى إلى تمكين العلويين من الوصول إلى كرسى الحكم حيث أنه لم يكن لهم أنصار كثيرون فى هذه الآونة فلم يروا بدأ من الإستكانة حتى تتهيأ لهم الأحوال بعد ذلك، فأستمرت الدولة العباسية والحكم العباسى.

اعتنق الفرس إذن الدين الإسلامى ووجدوا فيه المساواة التى كانوا ينشدونها، وتمتع الفرس بمبدأ المساواة فى عهد الخلفاء الراشدين فلما انتقل الحكم إلى الأمويين آثروا العرب على الفرس ولم يساووا بين هؤلاء وأولئك فى الحقوق المدنية والعسكرية، وآثاروا بذلك كراهية الموالى الذين عملوا على التخلص من ظلمهم وانضموا إلى بنى هاشم طمعاً فى نيل حقوقهم وإعادة مجد بلادهم. وقد قامت الدولة العباسية على أكتاف الفرس، ولكن العباسيين وإن كانوا قد اعترفوا بمساعدة الفرس لهم فى تأسيس دولتهم، لم ينسوا عربيتهم وحسبهم للملك، فلم يسمحوا لمواليهم وأنصارهم أن يزاحموهم فى سلطانهم أو أن يعملوا على تحويل الأمر إلى أعدائهم العلويين.

ومن هنا نكل الخلفاء العباسيون بوزرائهم الفرس الذين مالوا إلى العلويين؛ فنكل السفاح بأبى سلمة؛ والمهدى بيعقوب بن داود، والرشيد بالبرامكة، والمأمون بالفضل بن سهل. أما فى عهد جعفر المنصور فلم يكن للوزراء من الفرس أثر فى النزاع القائم بين العباسيين والعلويين وذلك لضعف هؤلاء الوزراء فى عهده من ناحية، وبسبب إستبداده بأمور دولته وشدة حرصه على سلطانه من ناحية أخرى.

ثانياً: نظام الحكم فى العصر العباسى:

١ - النظام السياسى

أ - الخلافة:

وضع أبو جعفر المنصور الخليفة العباسى الثانى (١٣٦ - ١٥٨هـ، ٧٥٤/ ٧٧٥م) أساس النظام السياسى الذى سارت عليه الدولة العباسية فى العصر العباسى الأول وهو النظام الذى كان منتشراً فى الشرق وكان مألوفاً عند الفرس.

ولقد أثرت نظرية الحق الملكى المقدس التى قبلها الفرس ونادوا بها

على الفكر السياسى العباسى، إذ أصبح الخليفة العباسى يحكم بتفويض من الله لا من الشعب ويؤيد هذا قول أبى جعفر المنصور نفسه «إنما أنا سلطان الله فى أرضه» مخالفاً فى ذلك ما كانت عليه الخلافة فى عهد الخلفاء الراشدين الذين استمدوا سلطاتهم من الشعب، ولا أدل على ذلك من قول أبى بكر بعد توليته الخلافة «فإن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت فقومونى». وقول عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموى الراشد «لست بخير من أحدكم ولكنى أثقلكم حملاً».

ولقد أقام العباسيون حقهم فى ذلك على أساس أنهم وارثوا بيت الرسول، وعملوا على الاحتفاظ بالخلافة فى دولة ثيوقراطية أساس السيادة فيها لزعماء الدين ليظهروا بذلك الفرق بين السلطتين فى عهدهم وفى عهد الأمويين من قبلهم[1]. ولهذا لم يقبلوا أن يكونوا ملوكاً فحسب بل أرادوا أولاً أن ينظر إليهم على أنهم أمراء دينيون، وأن يدرك الناس أن حكومتهم حكومة دينية[2].

ولقد ظل نظام الحكم فى الدولة العباسية إستبدادياً إلى عهد الرشيد على الرغم من وجود مستشارين غير رسميين وهم أصحاب الدواوين أو البارزين من أصحاب البيت العباسى، ولقد كان الخليفة هو مصدر كل قوة، كما كان مرجعاً لكل الأوامر المتعلقة بإدارة الدولة[3].

ولقد سيطرت الآراء الفارسية فى نظام الحكم عند العباسيين حيث كانت الخلافة تدار بنفس النظام الذى كانت عليه عند آل ساسان؛ فاحتجب الخليفة عن رعيته، واتخذ الوزير والسياف، وأحيط شخصه بالقداسة والرهبة. وظهرت الأزياء الفارسية فى البلاط السياسى، واحتفل

---

(١) Sanhoury: Le Galifat, pp. 303 - 304.

(٢) جولد تسيهر: العقيدة الشريفة فى الإسلام. ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين ص ٤٨.

(٣) Ammear Ali: A short history of the Saracens, pp. 405 - 406.

بالنيروز والمهرجان والرام* وغيرها من الأعياد الفارسية القديمة. ولهذا فلقد عاش الخليفة العباسي عيشة الأكاسرة تحوطه الأبهة والعظمة، وينحني أمامه الداخل عليه، ويقبل الأرض بين يديه وإذا قرب منه قبل رداءه، وهو شرف لا يناله إلا رجال الدولة البارزين[1].

وقد ظلت الحكومة الإسلامية العباسية ملكية وراثية استبدادية، فكانت بهذا أشبه بثورة تمخضت عن بعث جديد لحكم الأكاسرة وأن بغداد قد أصبحت أشبه بحاضرة لهذه النهضة الفارسية.

ومن المظاهر الدينية التي أضفاها الخلفاء العباسيون على نظام الحكم هو ارتداء الخليفة بردة الرسول عليه الصلاة والسلام عند توليته الخلافة وحضوره الحفلات الدينية بإعتباره نائباً عنه في حكم المسلمين. كذلك نجد الخليفة العباسي يتلقب بلقب «إمام» توكيداً للمعنى الديني في خلافة العباسيين، أي أنهم أصبحوا أئمة الناس، بعد أن كان هذا اللقب يطلق في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين على من يؤم الناس في الصلاة، على حين كان الشيعيون يطلقونه على أفراد البيت العلوي لإعتقادهم أنهم أحق بالخلافة من سواهم. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل جمع الخلفاء حولهم العلماء ورجال الدين لينشروا بين الناس نظرية التفويض الإلهي التي أصبح لها شأن كبير في الحياة السياسية في الدولة العباسية[2].

ب - الوزارة

الوزارة نظام فارسي إنتقل إلى الدولة العباسية، وكان الوزير هو ساعد الخليفة الأيمن، ينوب عنه في حكم البلاد، وينصّب العمال ويشرف على

---

* الرام عيد الفرس يقام في الحادي والعشرين من كل شهر من شهورهم. ومعناه الراحة والفرح.

(١) Palmer, Haroun al Raschid, pp. 37 - 38.

(٢) حسن إبراهيم: النظم الإسلامية ص ٥٠، ٥١.

الضرائب ويجمع فى شخصه السلطتين المدنية والحربية، بجانب الواجبات العادية من نصح الخليفة ومساعدته[1]. ونظراً لأهمية هذا المنصب وخطورته فلقد خشى الوزراء على أنفسهم بطش الخلفاء بهم، فقد تجنبوا أن يسمون باسم «الوزير» وخاصة بعد أن مات أبو الجهم على يد المنصور، ولقد أبى خالد بن برمك أن يسمى نفسه وزيراً على الرغم من منزلته عند الخلفاء.

وكانت أعمال الوزارة فى عهد المهدى الخليفة الثالث (١٥٨ - ١٦٩هـ، ٧٧٥ - ٧٨٥م) أوضح مما كانت عليه أيام المنصور، لأن المهدى كان يعتمد على وزرائه بسبب كفاءتهم وإنشغاله فى اللهو، وكان أول هؤلاء الوزراء أبو عبيد الله معاوية بن يسار الذى فوضه المهدى بالإشراف على كافة الأمور كما سلمه الدواوين ثم عين المهدى بعده أبا عبد الله يعقوب بن داود وسلمه الأمور، ولكنه ما لبث أن أودعه السجن لتشيعه وميله إلى أولاد عبد الله بن الحسن العلوى. كما استوزر المهدى بعده الفيض بن صالح وكان نصرانياً فأسلم فى أوائل الدولة العباسية.

أما الخليفة الهادى وهو الخليفة العباسى الرابع (١٦٩ - ١٧٠هـ/ ٧٨٥ - ٧٨٦م) فقد استوزر فى مبدأ خلافته الربيع بن يونس ثم استوزر إبراهيم بن دكران الحرانى.

أما فى عهد هارون الرشيد الخليفة العباسى الخامس (١٧٠/ ١٩٣هـ - ٧٨٦/ ٨٠٩م) فقد أتخذ يحيى بن خالد البرمكى وزيراً له وقال له: «قلدتك أمر الرعية وأخرجته من عنقى إليك فاحكم فى ذلك بما ترى من الصواب، واستعمل من رأيت واعزل من رأيت. وأمضى الأمور على ما ترى، ودفع إليه خاتمه الخاص ثم سلمه خاتم الخلافة حتى صار بيده الحل والعقد فى كل شئون الدولة، وخلفه إبنه جعفر بن يحيى بن خالد فقبض البرامكة على زمام أموال الدولة فى أيديهم فعظمت آثارهم، وذاع

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٢٠٧.

صيتهم، وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصناعتهم، وإستأثروا بها لأنفسهم عمن سواهم من وزارة وقيادة وكتابة.

أما المأمون الخليفة العباسى السابع (١٩٨ - ٢١٨هـ / ٨١٣ - ٨٣٣م) فقد استوزر الفضل بن سهل الذى سمى ذا الرياستين والوزير والأمير، ثم استوزر أخاه الحسن بن سهل وتزوج ابنته. ثم استوزر أحمد بن أبى داود وكان من خيرة الكتاب وأجودهم خطاً ثم جاء بعدهم وزراء اشتهر بعضهم بالتفقه فى الدين والحديث والبعض الآخر برع فى الخط غير أن الوزراء الذين استوزرهم المأمون بعد بنى سهل لم يكونوا وزراء تفويض وإنما كانوا وزراء تنفيذ بمعنى أنهم لم يكن لهم استقلال بالأمور؛ إذ كان المأمون يدير أمر دولته بنفسه لئلا يستفحل نفوذ الوزراء كما حدث فى عهد أبيه هارون الرشيد مع البرامكة وفى عهد أخيه الأمين مع الفضل بن الربيع، وفى عهده مع بنى سهل.

ومن أشهر وزراء التنفيذ فى عهد المأمون أحمد بن أبى خالد وأحمد بن يوسف وهما من الموالى.

أما المعتصم الخليفة العباسى الثامن (٢١٨ - ٢٢٧هـ / ٨٣٣ - ٨٤٢م) فقد استوزر محمد بن عبد الملك الزيات الذى ظل قائماً بالوزارة حتى زمن الخليفة العباسى التاسع الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ / ٨٤٢ - ٨٤٧م) وقد بلغ نفوذ هذا الوزير فى عهد الواثق شأناً كبيراً أكثر مما كان فى عهد المعتصم حيث أصبح صاحب الأمر والنهى.

جـ - الكتابة:

نشأت أهمية الكتابة وأصبحت ضرورية بعد أن كثرت أعمال الوزارة فى العصر العباسى الأول؛ فاحتاج إلى من يشرف على الدواوين المختلفة، ويعاونه فى إدارة شئونها، ومن أشهر الكتاب فى هذا العصر:

١ - كاتب الرسائل ومهمته إذاعة المراسيم والبراءات وتحرير الرسائل السياسية وختمها بخاتم الخلافة بعد إعتمادها من الخليفة، ومراجعة

الرسائل الرسمية ووضعها فى الصيغة النهائية وختمها بخاتمه. كما كان يجلس مع الخليفة فى مجلس القضاء للنظر فى المظالم وختم الأحكام بخاتم الخليفة[1]. وكان كاتب الرسائل يتولى مكاتبة الملوك والأمراء عن الخليفة.

٢ - كاتب الخراج.

٣ - كاتب الجند.

٤ - كاتب الشرطة.

٥ - كاتب القاضى.

د - الحجابة:

كان الخلفاء الراشدون لا يمنعون أحداً من الدخول عليهم، بل كانوا يخاطبون الناس على إختلاف مراتبهم بلا حجاب. فلما إنتقل الحكم إلى بنى أمية إتخذ معاوية بن أبى سفيان ومن جاء بعده من الخلفاء الحجاب بعد حادثة الخوارج مع على ومعاوية وعمرو بن العاص، وذلك خوفاً على أنفسهم من شر الناس وتلافياً لإزدحامهم على أبوابهم، وشغلهم عن النظر فى مهام الدولة.

وكانت مهنة الحاجب هى إدخال الناس على الخليفة مراعياً فى ذلك مقامهم وأهمية أعمالهم. وقد أقتدى الخلفاء العباسيون ببنى أمية فاتخذوا الحجاب، وزادوا فى منع الناس عن ملاقاتهم إلا فى الأمور الهامة. وقد علت مرتبة الحاجب بإرتقاء الحضارة الإسلامية فى أيام العباسيين فأصبح يستشار فى كثير من أمور الدولة، ويستبد بالنفوذ دون الوزير ويلزم أصحاب الدواوين بالرجوع إليه فى كل أمور الدولة، ويحتم عليهم ألا يفصلوا فى الأعمال إلا بعد موافقته[2].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٢) Metz: The Renaissanses of Islam - p. 15.

ومن أبرز الحجاب فى العصر العباسى الأول الفضل بن الربيع الذى أوقع بالبرامكة عند الرشيد وأشعل نار الفتنة بين الأمين وأخيه المأمون، وإيتاخ حاجب الخليفة الواثق.

٢ - النظام الإدارى

يتضمن النظام الإدارى أربعة أمور رئيسية هى: الإمارة على البلدان - الدواوين - البريد - الشرطة.

أ - الأمارة على البلدان:

كان النظام الإدارى فى العصر العباسى الأول نظاماً مركزياً يركز السلطة فى يد الخليفة ووزرائه فى العاصمة، فلم يكن العمال «حكام الأقاليم» ولاة مطلقى السلطة على العكس من ولاة الأمويين كالحجاج بن يوسف الثقفى وزياد بن أبيه. كما أن الولاة أو العمال أو حكام الأقاليم لم يكونوا من الشخصيات البارزة والمؤثرة فى مجريات الأمور السياسية أو الإجتماعة، مما قلب النظام من شكل لا مركزى إلى شكل مركزى تقلص فيه نفوذ العمال أو الولاة حيث إقتصر عمل الوالى على الصلاة وقيادة الجند.

ومن أهم الموظفين فى الولايات الإسلامية فى العصر العباسى الأول: صاحب بيت المال، وصاحب البريد، والقاضى، وكان الخليفة العباسى هو الذى يختار عمال الأقاليم بنفسه لإدارة شئونها، غير أن سلطتهم المدنية والقضائية لم تكن خالصة من كل قيد، فلم يترك العامل فى ولايته زمناً طولاً، وإذا عزل عن منصبه طلب منه أن يقدم بياناً منفصلاً عن شئون ولايته، وكان أقل شك فى صدقه كافياً لمصادرة أملاكه جميعاً. وبلغ من عدم تمكن الوالى من قيادة أمور ولايته أن أصبحت وظيفة الوالى فى عهد الخليفة أبى جعفر المنصور مجرد وظيفة صورية.

ولقد كانت الدولة العباسية فى عهد الخليفة العباسى الأول تنقسم سياسياً إلى ولايات هى:

١ - الكوفة والسواد ٢ - البصرة وإقليم دجلة والبحرين وعمان

٣ - الحجاز واليمامة ٤ - اليمن

٥ - الأهراز ٦ - فارس

٧ - خراسان ٨ - الموصل

٩ - الجزيرة وأرمينية وأذربيجان ١٠ - سوريا

١١ - مصر وأفريقيا ١٢ - السند

وقد فصل أبو العباس السفاح فيما بعد فلسطين عن الشام، كما فصل أرمينية وأذربيجان عن الجزيرة وجعل منهما ولايتين، وأصبحت صقلية الجزيرة تابعة لولاية أفريقية، واستمرت أفريقية تحت إشراف والى مصر إلى أن استقل إبراهيم بن الأغلب بحكم هذه الولاية استقلالاً داخلياً فى عهد هاون الرشيد[1].

وقد جرت العادة على أن يكون ولاة الولايات الإسلامية البعيدة من بين أفراد البيت العباسى وأكابر القواد، غير أنهم آثروا البقاء فى بغداد أو سامرا وأنابوا عنهم نواباً يحكمون هذه الولايات باسمهم. ولم يكن هذا التقليد الجديد يتسم بالخطورة على سلامة الدولة العباسية وهى فى قوتها، ولكن عندما ضعفت السلطة المركزية، وساءت الحالة فى هذه الولايات، جنح بعض نواب الولاة إلى الاستقلال، فظهرت فى مصر الدولتان الطولونية والأخشيدية؛ وظهرت فى المشرق الدول الطاهرية والصفارية والسامانية وغيرها.

ب - الدواوين

كان الخليفة العباسى حتى عهد هارون الرشيد مصدر كل قوة ومرجع كل الأوامر المتعلقة بإدارة الدولة، ولكن عندما كثرت الأعباء التى لا

(١) حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ١ ص ٢٦٧.

يستطيع القيام بها رجل واحد أصبح من الضرورى تعيين موظفين يعاونون الوزير فى الإشراف على الدواوين المختلفة وإدارة شئونها. وأهم دواوين الدولة التى ظهرت فى العصر العباسى هى: «ديوان الخراج - ديوان الدية - ديوان الزمام - ديوان الجند - ديوان الموالى والغلمان - ديوان البريد - ديوان زمام النفقات - ديوان الرسائل - ديوان الحوائج - ديوان الاحشام - ديوان المنح أو المقاصاة - ديوان الأكرة للإشراف على الترع والجسور وشئون الرى».

وكان ديوان الزمام أو الأمة يشبه ديوان المحاسبة اليوم وقد أنشأه الخليفة المهدى ويعتبر من أهم دواوين الدولة، وكانت مهمة صاحب هذا الديوان جمع ضرائب بلاد العراق وهى كانت أغنى أقاليم الدولة العباسية، وتقديم حساب الضرائب فى الأقاليم الأخرى.

وكانت هناك بالإضافة إلى هذه الدواوين المختلفة التى تنظر فى شئون المسلمين، إدارة خاصة تنظر فى مصالح غير المسلمين ويدعى رئيسها كاتب الجهباز.

جـ - البريد

اهتم الخلفاء العباسيون بديوان البريد واعتمدوا عليه اعتماداً كبيراً فى إدارة شئون دولتهم، وكان للبريد ديوان كبير فى بغداد له محطات على طول الطريق، وكان الحمام الزاجل هو الوسيلة المستخدمة فى نقل الرسائل حتى عهد الخليفة المعتصم، وكان البريد مصلحة خاصة من مصالح الدولة ولم يكن وظيفته نقل الرسائل إلى الجمهور بل كان صاحب البريد يراقب الولاة ويتجسس على الأعداء، وكانت مهمته فى بادئ الأمر توصيل الأخبار إلى الخليفة من ولاته فى الأقاليم، ثم أصبح بعد ذلك عيناً للخليفة ينقل أوامره إلى الولاة كما ينقل أخبار ولاته إليه.

وتأكيداً لأهمية صاحب البريد نذكر هنا قول أبى جعفر المنصور: «ما كان أحوجنى إلى أن يكون على بابى أربعة نفر، لا يكون على بابى أعف

منهم، فقيل له يا أمير المؤمنين من هم؟ قال: هم أركان الملك، لا يصلح الملك إلا بهم، كما أن السرير لا يصلح إلا بأربعة قوائم إن نقصت واحدة تداعى، وهى: أما أحدهم فقاض لا تأخذه فى الله لومة لائم، والآخر صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوى، والثالث صاحب خراج يستقصى ولا يظلم الرعية فإنى من ظلمها غنى، والرابع ثم عض على أصبعه السبابة ثلاث مرات يقول فى كل مرة آه.. آه.. قيل له: ومن هو يا أمير المؤمنين؟ قال صاحب بريد يكتب إلى بخبر هؤلاء على الصحة»[1].

وكان المنصور يستخدم عمال البريد عيوناً له وعوناً على الإشراف على أمور دولته، وكان يقف على أعمال الولاة بواسطتهم، وكذلك على ما يصدره القضاه من الأحكام، وما يرد من بيت المال من الأموال، كما كان عمال البريد يوافونه بأسعار الحاجيات من قمح وحبوب ومأكولات وغيرها. وكان يتم إبلاغه بكل هذه الأمور مرتين فى كل يوم صباحاً ومساءاً. وبهذا كان يقف على كل ما يحدث فى الولايات الإسلامية وكان يتخذ الإجراءات السريعة الحاسمة التى تعيد الأمور إلى نصابها، فكان يوقف القاضى عند حده إذا ظلم، ويرجع السعر إلى حالته الأولي إذا غلا، وإن رأى من أحد تقصيراً وبخه ولامه أو عزله من عمله مهاناً.

د - الشرطة:

كان نظام الشرطة من أهم النظم الإدارية فى الدولة العباسية، وكان صاحب الشرطة هو الذى يقوم بالتعرف على بدايات الجرائم والانحرافات، كما كان يقوم باستيفاء حدودها: وكان أصحاب الشرطة يختارون من كبار القواد وعظماء الخاصة وعليه القوم من أهل العصبية والقوة.

وصاحب الشرطة أشبه بمحافظ هذا العصر لأنه عبارة عن رئيس الجند

---

(١) الطبرى: تاريخ الأمم والملوك جزء ٩ ص ٢٩٧.

الذى يساعد الوالى على استتباب الأمن وحفظ النظام والقبض على الجناة والمفسدين.

٣ - النظام الحربى

اهتمت الدولة العباسية اهتماماً كبيراً بالجيش، إذ بلغ عدد الجيش فى عهد الخلفاء العباسيين مئات الألوف من القادة والجنود، وهؤلاء يكونون الجيش النظامى للدولة، وكانت الدولة تدفع لهم رواتبهم بانتظام. وإلى جانب الجيش النظامى كان هناك جش من المتطوعين يشمل أولئك الذين يتطوعون من البدو والفلاحين وسكان المدن للاشتراك فى الحروب بدافع دينى أو مادى.

كان هناك إذن جيش نظامى وجيش آخر من المتطوعين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه كان هناك تقسيم للجيش تبعاً لجنسية أفراده، وطبقاً لهذا التقسيم الأخير كان يوجد:

١ - الحديبة: وهم فرسان مسلحون بارماح ومن جنسية عربية.

٢ - المشاة: وكانوا من جنسية فارسية ولا سيما من الخراسانيين. ولقد دخل الجندى الفارسى الجيش الإسلامى فى عهد الدولة العباسية، وازداد نفوذهم داخل الجيش وداخل الدولة بأسرها.

ولقد أدخل الخليفة المعتصم عام ٢١٨هـ جيشاً قوياً من الأتراك، وذلك لأن أمه كانت تركية، فولاهم حراسة قصره، وأسند إليهم أعلى المناصب وقلدهم الولايات الكبيرة، وآثرهم على الفرس والعرب فى كل شئ ولقد ازداد عدد الاتراك الداخلين فى الجيش زيادة كبيرة حتى وصل عددهم إلى أكثر من سبعين ألف.

كما أستعان بفرق من المصريين أطلق عليهم اسم المغاربة. وعلى هذا النحو تكون الجيش العباسى من:

١ - العرب ٢ - الفرس ٣ - الأتراك ٤ - المصريين

أما الآلات الحربية التى استعملها الجيش فى العصر العباسى فهى:

١ - المنجنيق ٢ - الخوذ ٣ - التروس ٤ - الدروع ٥ - الرماح

كذلك عرف الجيش الإسلامى العباسى طرق الحرب وتنظيم الصفوف والجيوش فكان على كل عشرة جنود عريف، وعلى كل عشرة عرفاء نقيب، وعلى كل عشرة نقباء قائد، وعلى كل عشر قواد أمير. وقد أهتم الخلفاء العباسيون وبخاصة فى عهد أبى جعفر المنصور بالشئون الحربية فكانوا يقومون بعرض الجيش كجزء من تدريب الجند حيث كان يلذ له عرض جنده وهو جالس على عرشه لابساً خوذته، وكانت الجنود تقف أمامه فى ثلاثة أقسام:

١ - عرب الجنوب.

٢ - الخراسانيون.

٣ - عرب الشمال.

كما أقامت الدولة العباسية الحصون على تخوم دولتهم لكى تحمى نفسها من غارات الروم، ومعنى هذا أن الدولة العباسية كانت تعرف أمور الدفاع كما كانت تعرف أمور الحرب[1].

٤ - النظام المالى

عملت الدولة الإسلامية منذ نشأتها على إنشاء بيت المال لتحقيق التوازن بين موارد الدولة ومصروفاتها، ويقوم بصيانة وحفظ المال والتصرف فيه لصالح الجماعة الإسلامية. وأهم موارد بيت المال الخراج، والزكاة، والفيئ، والغنية، والعشور. وقد زادت الضرائب فى عهد بنى أمية على ما كانت عليه فى عهد الخلفاء الراشدن، إذ لم يراع الخلفاء الأمويون القواعد التى قررها أسلافهم بل تجاوزوا حدود الضرائب التى فرضوها.

وفى العصر العباسى الأول كانت هناك ثلاثة طرق لجباية الخراج وهى:

---

(١) حسن إبراهيم: النظم الإسلامية ص ١٨٧.

١ - المحاسبة وهى إما أن تكون نقداً أو نوعاً أو هما معاً.

٢ - المقاسمة وهى ضريبة نوعية تؤخذ عن المحصول.

٣ - المقاطعة وهى ضريبة تجبى بمقتضى إتفاقات معينة بين الحكومة والخاصة.

وقد إهتم العباسيون إهتماماً كبيراً وعلى الأخص فى عهد هارون الرشيد بالنظام المالى، بل أن هارون الرشيد أمر أبا يوسف يعقوب بن إبراهيم الانصارى صاحب الإمام أبى حنيفة النعمان بن ثابت ومن أشهر فقهاء عصره أن يكتب فى الخراج كتاباً جامعاً فكتبه هذا بالفعل وسمى كتابه بإسم «كتاب الخراج» وقد تناول فيه المؤلف الكلام على ثلاثة أمور:

الأول: موارد بيت المال وتنقسم ثلاثة أقسام:

١ - خمس الغنائم.

٢ - الخراج.

٣ - الصدقات.

الثانى: بيان الطريقة المثلى لجباية الأموال.

الثالث: بيان الواجبات التى يقوم بها بيت المال.

ولقد عمل الخلفاء العباسيون على عدم إرهاق المزارعين، واهتم البعض منهم بوضع قواعد ثابتة لمقدار الخراج على حسب نوع المحصول وجودة الأرض وراعوا خفض الضرائب فى بعض الأحيان إذا قل المحصول لسبب من الأسباب.

والحق أن خزائن العباسيين كانت تفيض بالأموال التى كانت تجئ من الضرائب حتى بلغت فى أيام هارون الرشيد ما يقرب من اثنين وأربعين مليون دينار، عدا الضريبة العينية التى كانت تؤخذ مما تنتجه الأرض من الحبوب والغلال[1].

أما وجه إنفاق الأموال التى كانت تتجمع من الموارد المتقدمة فكانت

---

(١) القلقشندى: صبح الأعشى جـ ٣ ص ٢٧

كثيرة؛ إذا كان يدفع من هذا المال للقضاة والولاة والعمال وصاحب بيت المال وغيرهم من الموظفين، كما كان يدفع منه رواتب الجند، وينفق منه على إصلاح وتطهير الأنهار والمجارى والترع، والإنفاق على المسجونين والأسرى ودفن من يموت منهم، وشراء المعدات الحربية ومنح العطايا للعلماء والآدباء وغيرهم.

٥ - النظام القضائى

لم يكن النظام القضائى فى العصر الأموى مستتباً بل كان عرضه للاجتهاد؛ أما فى العصر العباسى فلقد تطور النظام القضائى تطوراً كبيراً لأن روح الإجتهاد ضعفت فيه بسبب ظهور المذاهب الأربعة، فأصبح القاضى يصدر أحكامه وفق أحد هذه المذاهب لا وفق إجتهاداته هو، فكان القاضى فى العراق يحكم وفق مذهب أبى حنيفة، وفى الشام والمغرب وفق مذهب مالك، وفى مصر وفق المذهب الشافعى[1]. وإذا تقدم متخاصمان على غير المذهب الشائع فى بلد من البلاد أناب عنه قاضياً يحكم بمذهب المتخاصمين.

وكان هناك فى العصر العباسى ثلاثة أنوع من القضاة أولهم القاضى العادى وثانيهم المحتسب وثالثهم قاضى المظالم أو صاحب المظالم.

١ - القاضى:

إتسعت سلطة القاضى، فى العصر العباسى الأول، فبعد أن كان عمله محصوراً فى الفصل بين الخصوم، أصبح يفصل فى الدعاوى والأوقاف وتنصيب الولاة. على أن أهم ما امتاز به العصر العباسى هو أنه أصبح فى كل ولاية قضاة يمثلون المذاهب الأربعة ينظر كل منهم فى النزاع الذى يقوم بين من يدينون بعقائد مذهبه[2].

ولقد ركز القضاة فى العصر العباسى على التثبت من شهادة الشهود والمبالغة فى السؤال عنهم والفحص عن وجوه عدالتهم والبحث عن حالاتهم،

---

(١) المقريزى: المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار جـ ٢ ص ٣٣٤.

(٢) حسن إبراهيم: النظم الإسلامية ص ٢١٨.

وقد أدخل بعض قضاة مصر ضروباً من الإصلاح، فطهروا القضاء من العيوب التى كانت فاشية فيه وأخصها شهادة الزور وعدم المساواة بين الغنى والفقير والرشوة والحكم بما يتفق مع إتجاهات الحاكم وغيرها.

٢ - المحتسب:

ووظيفة المحتسب النظر فيما يتعلق بالنظام العام والجنايات أحياناً مما يستدعى الفصل فيها إلى السرعة، والمحتسب يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويحافظ على الآداب والفضيلة، وينظر فى مراعاة أحكام الشرع، ويشرف على نظام الأسواق، ويحول دون بروز الحوانيت حتى لا يعوق ذلك نظام المرور، ويستوفى الديون ويكشف على الموازين والمكاييل تجنباً للتطفيف، ويعاقب من يعبث بالشريعة أو يرفع الأثمان، ويمنع التعدى على حدود الجيران، وارتفاع مبانى أهل الذمة على مبانى المسلمين.

ويحدد ابن خلدون أعمال المحتسب فيما يلى:

«يبحث عن المنكرات، ويعزر (يزجر) ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة، مثل المنع من المضايقة فى الطرقات، ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار فى الحمل، والحكم على أهل المبانى المتداعية للسقوط بهدمها وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدى المعلمين فى المكاتب وغيرها فى الابلاغ فى ضربهم للصبيان المتعلمين»(١).

ولا يتوقف عمل المحتسب على فض المنازعات أو طلب رد عدوان الغير بل له أن ينظر فى كل ما يصل إلي علمه والتصرف فيه بكل شدة وكل سرعة على عكس القاضى الذى يتناول عمله بكل هدوء واتزان وتعقل.

٣ - قاضى المظالم:

وظيفة قاضى المظالم الفصل فيما استعصى من الأحكام على القاضى والمحتسب وكان الوزير يعين أصحاب المظالم في البلاد، وقد حرص بعض الخلفاء العباسيين على الجلوس للنظر فى المظالم.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ١٩٦.

وكانت محكمة المظالم تعقد برياسة الخليفة أو الوالى أو من ينوب عن أحدهما ويعين صاحب المظالم يوماً يقصده فيه المتظلمون، وتنعقد محكمة المظالم فى المسجد، ويحاط صاحب المظالم بخمس جماعات ضرورية لصلاح مجلسه وهم:

١ - **الحماة والأعوان:** وكانوا من القوة بحيث يستطيعون التغلب على من يلجأ إلى العنف أو من يحاول الفرار من وجه القضاء.

٢ - **الحكام:** ومهمتهم الإحاطة بما صدر من الأحكام لرد الحقوق إلى أصحابها.

٣ - **الفقهاء:** لكى يرجع إليهم صاحب المظالم فيما استشكل عليه من المسائل الشرعية.

٤ - **الكتاب:** ويقومون بتدوين أقوال الخصوم، وإثبات ما لهم وما عليهم من الحقوق.

٥ - **الشهود:** ومهمتهم إثبات ما يعرفونه عن الخصوم والشهادة على أن ما أصدره القاضى من الأحكام لا ينافى الحق والعدل.

ومن اختصاصات قاضى المظالم:

١ - النظر فى القضايا التي يقيمها الأفراد والجماعات على الولاة الظالمين، أو على عمال الخراج الطامعين، أو على كتاب الدواوين إذا حادوا عن إثبات أموال المسلمين بنقص أو زيادة.

٢ - النظر فى تظلم الناس إذا نقصت أرزاقهم أو تأخر ميعاد دفع رواتبهم أو أضيروا بسبب عدم إستلامهم رواتبهم كاملة.

٣ - تنفيذ ما يعجز القاضى والمحتسب عن تنفيذه من الأحكام.

٤ - مراعاة إقامة العبادات كالحج والأعياد والجهاد[1].

---

(١) حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ ٢٩٨ - ٢٩٩.

الفصل الخامس

نماذج من رواد الفكر السياسى في الإسلام

الأنموذج الأول : إبن أبى الربيع، رائد الفكر السياسى الإسلامى الأول

الأنموذج الثانى : الفارابى بين الفكر السياسى اليونانى والإسلامى

الأنموذج الثالث : الماوردى وتأصيله للحكم العربى الإسلامى

الأنموذج الرابع : إبن تيمية وفكره السياسى الدينى

الأنموذج الخامس : إبن خلدون وفلسفته السياسية

الأنموذج السادس : الفكر السياسى والحركات السياسية فى الحقبتين الحديثة والمعاصرة

الأنموذج الأول

إبن أبى الربيع، رائد الفكر السياسى الإسلامى الأول



أولاً - تقديم:

نظر المفكرون الغربيون إلى المفكرين المسلمين على أنهم رواد الأخلاق والفكر الفلسفى، ولكنهم لم يكن له باع طويل فى مجال الفكر السياسى. وهذا خاطئ تماماً ولا يمثل الحقيقة على الإطلاق؛ إذ أن [illegible]ـبين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر كانوا يجهلون تماماً خصائص أو طبيعة الفكر السياسى عند المسلمين بل أنهم على نحو أدق كانوا يعطون أحكاماً مسبقة ضد المسلمين تذهب إلى أن المسلمين لم تكن لديهم رؤية واضحة للفكر السياسى، وأن دينهم وثقافتهم الخاصة كانتا تخلوان من أى فكر سياسى.

وسوف نحاول فيما يلى ذكر نماذج من المفكرين السياسيين الاسلاميين الذين قدموا لنا أنساقاً سياسية متكاملة تعبر عن فكرة المجتمع الاسلامى كلٌ فى عصره الخاص وظروفه المحددة. على أن نبين قبل ذلك فضل العرب والمسلمين على أوربا.

تقول سيجريد هونكة فى كتابها «فضل العرب على أوربا» «والحق الذى لا جدال فيه أن أوربا المسيحية فى العصور الوسطى لم تعرف الحضارة، ولم تمارس البحث العلمى، ولم تطبق المنهج التجريبى إلا بعد ظهور الإسلام وإنتشار حضارته ومعرفة أوربا للفكر العربى الإسلامى وإتصالها به»[1].

كان على أوربا وهى تحاول الفكاك من سيطرة الكنيسة أن تقبل على تحصيل العلوم العربية بشغف عظيم. وكان من مظاهر ذلك أيضاً اقتناء سائر الكتب التى ظهرت فى العصور المختلفة، والتى كانت عربية التأليف إنسانية الغايات. وحتى ما ألفته أوربا إنما كان صورة من المؤلفات العربية. وما أقبلت أوربا على ما أقبلت عليه إلا سداً للفراغ

---

(١) سيجرند هونكة: فضل العرب على أوربا ص ١٢٢، ترجمة فؤاد حسنين.

العلمى الذى كان مخيماً عليها ، ومحاولة اللحاق بالعرب فى مختلف أنواع العلوم والفنون والآداب. والكتب الأوربية التى ظهرت، وإن افتقدت أحياناً الاصطلاحات العربية، إلا أنها استمدت منها مضمونها ودلالتها. ولعل أكثر الكتب دراسةِ واستشهاداً مؤلفات أمثال ابن سينا والرازى وابن زهر وحنين بن اسحق. وكما طرق العرب قديماً أبواب الثقافة اليونانية، كذلك الحال عند أوربا الظمأى، فإنها اقبلت واعتمدت فى نهضتها على المراجع اليونانية والعربية[١].

وهكذا أصبح للغة العربية الشأن العظيم عند الأوربيين باعتبارها لغة الحضارة الاسلامية، فقد انتشرت انتشاراً واسعاً فى أسبانيا حتى أصبحت لغة الناس جميعاً بسبب جمالها وسحرها. ويؤكد هذا المفكر الأوربى دوزى Dozy فى كتابه «تاريخ العرب فى أسبانيا» حين يقول: «هجر أهل أسبانيا اللاتينية، واشتغلوا باللغة العربية وآدابها، وكانوا لا يكتبون بغيرها، حتى أن أحد العلماء المشهورين منهم شكا من ذلك وقال: إننا نحب قراءة الشعر والقصص العربية، وندرس المسائل الدينية والفلسفة الإسلامية باللغة العربية لنتعلم لغة رشيقة وعبارة بليغة، من أجل ذلك نسى المسيحيون لغتهم، فلا نكاد نجد فى الألف منا إلا واحداً يمكنه أن يكتب رسالة باللاتينية[٢].

كما يؤكد هذا أيضاً المستشرق الإنجليزى «نيكلسون» قائلا: «فى أوائل القرن التاسع كانت اللغة العربية هى لغة الوثائق الرسمية، فقد ترجم قسيس من أهل إشبيلية التوراة إلى اللغة العربية لتلاميذه، بإعتبارها الوسيلة الوحيدة لتعلمهم، وقد دامت هذه الحال زمناً طويلاً حتى استولى الفونس السادس على طليطلة عام ١٠٨٥م، كما يقول كوند بأن الأسبانيين مدينون للعرب بلغتهم وآدابهم ومعرفتهم الفلسفية[٣].

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٢٢ - ٢٢٣.
(٢) أحمد شلبى: تاريخ الإسلام جـ ٤ ص ١٣٣.
(٣) المرجع السابق: ص ١٣٤.

ويقول «جوستاف لوبون» فى كتابه «حضارة العرب» ما يلى: «لم يقتصر شأن العرب على ترقية العلوم بما اكتشفوه، فالعرب قد نشروها، وذلك بما أقاموا من الجامعات. وما ألفوه من الكتب، فكان الأثر البالغ فى أوربا من هذه الناحية. وكان العرب وحدهم أساتذة الأمم النصرانية عدة قرون، وإننا لم نطلع على علوم قدماء اليونان والرومان إلا بفضل العرب، وأن التعليم فى جامعاتنا لم يستغن عما نقل إلى لغاتنا من مؤلفات العرب إلا فى الأزمنة الحاضرة[1].

وسوف نقدم هنا أول باكورة فى العمل الفلسفى السياسى قام به أحد المسلمين وقدم فيه نسقاً سياسياً متكاملاً فكراً وتنظيماً. وهذا العمل أو هذا الانتاج هو كتاب «سلوك المالك فى تدبير الممالك»* لمؤلفه «شهاب الدين أحمد بن أبى الربيع» والذى ظهر فى عصر الخليفة العباسى الثامن المعتصم بن الخليفة الأعظم «هارون الرشيد» والذى خلف أخاه المأمون فى كرسى الحكم.

وكانت بغداد فى ذلك الوقت مركزاً حضارياً لا للعالم الإسلامى وحده وإنما للعالم بأسره، واجتمع فيها العلماء والمفكرون والفلاسفة والمؤرخون من أمثال البخارى والمؤرخ الواقدى والفقيه أحمد بن حنبل أحد فقهاء الأئمة الأربعة الكبار فى الإسلام، وعلى الرضا من الشيعة الإمامية، وأبى تمام الشاعر الشهير، وغيرهم من المفكرين والفلاسفة غير المسلمين مثل حنين بن إسحق وجرجيوس إبن باختيشوع اللذين قاما بترجمة بعض الأعمال اليونانينة فى الطب. وقد أسس المأمون قبل موته بيت الحكمة عام ٢١٧هـ / ٨٣٣م الذى ترجمت فيه معظم أعمال أفلاطون وأرسطو الأخلاقية والفلسفية إلى اللغة العربية.

---

(١) جوستاف لوبون: حضارة العرب. ترجمة عادل زعيتر ص ٤٣٢.

* قد طبع هذا الكتاب سنة ١٢٥٦ فى القاهرة وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها هنا، وهى طبعة كاملة مجدولة، وهناك طبعة أخرى لهذا الكتاب ظهرت عام ١٣٢٩هـ إلا أنها طبعة ناقصة مبتعدة عن الأصل الذى وضعه إبن أبى الربيع على هيئة جداول.

وفى عهد المعتصم قسمت الوزارة أو ما أسماه بديوان العزيز إلى عدد من الأقسام مثل:

١ - ديوان الخراج.

٢ - ديوان الجند.

٣ - ديوان الشرطة.

٤ - ديوان البريد.

كما عرف فى عهد المعتصم وظيفة الحاجب التى كانت قد ظهرت فى عهد الخليفة المهدى وكانت مهمة الحاجب تقديم السفراء الأجانب وغيرهم إلى الخليفة، وكذلك عرفت وظيفة قاضى القضاة الذى يحكم بين المسلمين بالعدل. أما الذميون فقد كان لهم قضاة من نفس دينهم. أما الجرائم فكان يعهد بها إلى صاحب المظالم وهو الملك هنا ويعاونه ديوان العدل. وكان المعتصم قوى الشكيمة عظيم السلطان محققاً للعدالة متسامحاً مع أصحاب الديانات الأخرى لدرجة أن الوزير الأول عنده وهو الفضل بن مروان كان مسيحياً، كما راعى شئون المسيحيين فى بيت الحكمة.

وقد تم هذا كله فى عصر عم فيه الظلاه أرجاء أوربا كلها وقبل ظهور أول شعاع من أشعة الحضارة فى الغرب بستة قرون، حيث ترجمت الأعمال العربية إلي اللغة اللاتينية؛ فمن العرب عرفت أوربا الحضارة الإغريقية، ولولا جهود العرب لبدأت النهضة الأوربية فى القرن الرابع عشر أى من النقطة التى بدأ منها العرب نهضتهم العلمية فى القرن الثامن الميلادى.

* * *

اختلف المفكرون فى تحديد الفترة التى كتب فيها إبن أبى الربيع كتابه سلوك المالك فى تدبير الممالك كما أختلفوا بالتالى فى إسم الخليفة الذى ألف من أجله هذا الكتاب؛ فلقد ذهب المستشرق الألمانى

فرانز روزنتال فى كتابه «علم التاريخ عند المسلمين» إلى «أن كتاب سلوك المالك فى تدبير الممالك عبارة عن موسوعة بشكل جداول ألفها شخص إسمه ابن أبى الربيع، وذكر فى مقدمتها أنها ألفت فى زمن الخليفة المعتصم فى القرن التاسع الميلادى، وهذا خطأ واضح والصحيح أن الخليفة هو المستعصم آخر الخلفاء العباسيين الذى قتل على أثر فتح المغول بغداد عام ١٢٥٨م»[١] كما ذهب إلي مثل هذا الرأى كل من بروكلمان فى كتابه «تاريخ الأدب العربى» حيث يرى أن «كتاب السلوك ربما ألف فى سنة ٦٥٥هـ ١٢٥٦م»[٢] ويتفق معه فى ذلك أسعد طلس فى مقاله الذى نشر فى مجلة المجتمع العلمى بدمشق[٣].

ولقد سار على مثل هذا الرأى جرجى زيدان حيث قال فى كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية» ما نصه «وأطلعنا على كتاب فى السياسة إسمه سلوك المالك فى تدبير الممالك تأليف شهاب الدين أحمد بن محمد بن الربيع. وقد جاء فى أوله أنه ألف للخليفة المعتصم بالله العباسى، فإذا صح ذلك كان مؤلف هذا الكتاب أقدم من الكندى والفارابى، ولكن موضوع الكتاب وأسلوبه يدلان على أنه وضع بعد ذلك التاريخ، لأنه مرتب على شجر المشجر فى أسلوب يدل على وضوح الأفكار فى ذهن مؤلفه مما لا يتأتى إلا بعد نضج العلم نضجاً تاماً. وزد على ذلك أن اسم شهاب الدين من الأسماء التى لم تكن معروفة فى زمن المعتصم، وإنما هو مما طرأ على الإسلام بعد رسوخ الأتراك فى الدولة. وفى كتاب الفهرست مئات من المؤلفين، ليس فيهم واحد إسمه شهاب الدين، والفهرست كتب سنة ٣٧٧هـ أى بعد وفاة المعتصم بقرن ونصف قرن. وهذا تاريخ ابن الأثير لم يرد فيه اسم شهاب الدين قبل إنقضاء القرن الخامس

(١) فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين ترجمة صالح أحمد العلى ص ٥٦.
(٢) بروكلمان: تاريخ الأدب العربى، الملحق. الجزء الأول ص ٣٧٢.
(٣) أسعد طلس: مجلة المجتمع العلمى بدمشق. عام ١٩٢٩. مجلد ١٤ ص ٢٧٤.

للهجرة. فلا يعقل أن ينفرد رجل بهذا الإسم فى أول القرن الثالث، ولكل عصر أسماء وألقاب تابعة لأحوال إجتماعية خاصة به. ولعل الخطأ وقع فى تحريف إسم الخليفة الذى وضع الكتاب له فكان (المستعصم وفى سنة ٦٤٦هـ، فقرئ (المعتصم) وكثيراً ما يتفق ذلك فى قراءة الخطوط. ثم إن الفهرست لم يذكر هذا الكتاب ولا مؤلفه، وإنما ذكره كشف الظنون بدون إسم المؤلف. أما الكتاب فإنه جزيل الفائدة يبحث فى السياسة والإجتماع والفلسفة والطبيعيات والرياضيات والموسيقى. وهو مقسم إلى أربعة فصول: ١ - مقدمة ٢ - أحكام الأخلاق وأقسامها ٣ - أصناف السيرة العقلية وانتظامها ٤ - أقسام السياسيات وأحكامها.

وكل من هذه الفصول مقسم إلي ابواب، ترتبت فيها الأفكار أو الأحكام بشكل جداول أو مشجرات بغاية الدقة. وقد طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٢٨٦ على الحجر فى ١٥٢ صفة كبيرة ليمكن تصوير تلك المشجرات[١].

ونحن لا نوافق على الآراء السابقة التى رفضت أن يكون الكتاب قد ألف فى زمن الخليفة المعتصم، وسندنا فى هذا ما ذهب إليه حاجى خليفة (توفى عام ١٠٦٨هـ) فى كتابه «كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون» حيث يقول «سلوك المالك فى تدبير الممالك - فى مجلد - تأليف العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع توفى سنة.... ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسى»[٢] وهذه العبارة الأخيرة تعتبر بمثابة الرد النهائى على زعم جرجى زيدان بأن حاجى خليفة ذكر الكتاب دون أى أشارة إلى إسم مؤلفه هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يقول جرجى زيدان إن موضوع الكتاب وأسلوبه يدلان على أنه وضع بعد ذلك التاريخ، وهذا خاطئ تماماً لأن موضوع الكتاب الذى يحدد فيه المؤلف

---

(١) جرجى زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية. جزء ٢ ص ٢٥٢ دار الهلال.

(٢) حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - جزء ٢ ص ١٠٠٠.

أركان الملك ونظام الحكم قد عرف تمام المعرفة لا فى العصر العباسى فقط بل وأيضاً فى العصر الأموى. كما ذكر المؤلف الباكستانى المعاصر هارون خان شيروانى فى كتابه «دراسات فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام» أن كتاب سلوك المالك فى تدبير الممالك قد ألفه صاحبه فى عصر المعتصم وأنه أول عمل سياسى فى الإسلام(١).

ولعل أكبر دليل على دحض ما ذهب إليه أصحاب الرأى القائل بأن هذا الكتاب لم يؤلف فى زمن الخليفة المعتصم هو ما جاء فى مقدمة الكتاب نفسه حيث يقول صاحبه «ومن السعادة لأهل هذا الزمان أن إمامهم ومتقلد سياستهم ومدبر ملكهم، من هو مجمع المحاسن المذكورة، ومعدن الفضائل المشهورة، ومن جمع هذه المحامد المشكورة، من جاد الزمان ببقائه على الدين وذويه، ومن الدهر بوجوده على الإسلام ونبيه، وهو سيدنا ومولانا ومالكنا خليفة الله فى العباد والسالك سبيل الرشاد المعتصم بالله أمير المؤمنين، نجل الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون، الذى إجتمعت فيه الخصال الموجبة للخلافة والإمامة من مواتات الطبع لقبول الفضائل واستعمالها فى مواضعها وإظهارها فى نفسه أولاً ثم فى سائر أهل مملكته شريفها ودنيئها، عالمها وجاهلها كل واحد منهم على حسب ما توجبه طبقته فعمرٌ الدنيا وحصنها، ونشر عدله فيه وأمنها... فقد خضعت له الأمم، وإنقادت له الممالك، ونخع له الأعداء، وذلت له السادات، ورضيت برياسته الملوك، وسكنت الحروب وائتلفت القلوب، وكسد الجهل، وقامت سوق العلم وانتشر العدل وزال الظلم(٢).

والناظر فى هذه الصفات كلها والمعن فيها يتبين له بكل وضوح أنها

---

(١) Shirwan: H. Kh: Studies in Muslim political thought and administration p, 47.

(٢) ابن أبى الربيع: سلوك المالك فى تدبير الممالك ص ١٠١.

لا تنطبق مطلقاً على الخليفة المستعصم آخر خلفاء العباسيين وأضعفهم والذى حكم فى وقت ساد فيه الظلم والفساد والتدهور الأمر الذى إنتهى بقتله على إثر فتح المغول بغداد سنة ١٢٥٨م كما قال روزنتال نفسه. والحق أن هذه الصفات لا يمكن نسبتها إلا إلى خليفة قوى مثل المعتصم.

ثانياً : كيفية نشأة الدولة أو المدينة:

يرى إبن أبى الربيع أن الإنسان يفتقر إلى غيره لسد حاجاته الطبيعية، ولا يمكن أن يسد هذه الحاجات بنفسه، ولهذا يفتقر بعض الناس إلى بعض، وأن حاجة بعضهم إلى بعض أدت أن يجتمع الكثير منهم فى موضع واحد وأن يعاون بعضهم بعضاً فى المعاملات والأعطاء. فاتخذوا المدن لتبادل بعضهم من بعض المنافع من قرب.

وهذه الحاجات التى يفتقر إليها الإنسان ولا يستغنى عنها والتى دعته إلى الإجتماع بالآخرين وتكوين الدولة هى:

١ - الحاجة إلى الغذاء ووظيفته أن يعوض الإنسان عما فقده من بدنه بالحركة والرياضة.

٢ - اللباس ليدفع عن نفسه ألم الحر والبرد والرياح.

٣ - المسكن ليصون نفسه ويحرسها من تطرق الآفات.

٤ - الجماع ليبقى به النوع إذ لا سبيل إلى بقاء الشخص دونه.

٥ - العلاج لتغير الكيفيات التى فيه، ولما يناله من تفرق الإتصال[1].

وواضح أن الإنسان المفرد لا يستطيع أن يفى بكل هذه الحاجات التى تحتاج إلى صنائع وعلوم يتعمقها ويقوم بها أناس مختلفون. والحق أن أفلاطون قد رأى مثل هذا الرأى من قبل عندما تحدث عن نشأة الدولة أو المدينة حيث يؤكد أن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه، وإفتقاره

---

(١) ابن أبى الربيع: سلوك المالك ص ١٠١.

إلى الآخرين هما سبب نشأة الدولة أو المدينة. وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سداً لحاجتنا الطبيعية.

الا أن ابن أبى الربيع يختلف بطبيعة الحال عن الفكر الأفلاطونى القديم. حيث يقول «إن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس ولا يكتفى الواحد من الناس بنفسه فى الأشياء كلها. ولما اجتمع الناس فى المدن وتعاملوا، وكانت مذاهبهم فى التناصف والتظالم مختلفة وضع الله له، سنناً وفرائض يرجعون إليه ويقفون عندها، ونصّب لهم حكاماً يحفظون السنن ويأخذون بإستعمالهم لتنظيم أمورهم ويجتمع شملهم، ويزول عنهم التظالم والتعدى الذى يبدد شملهم ويفسد أحوالهم»[1].

وإذا تعمقنا فى هذا النص رأينا أن ابن أبى الربيع يرى أن الإنسان يميل بالطبع إلى الإجتماع أى أنه حيوان اجتماعى مدنى ومثل هذا الرأى قاله أرسطو من قبل فى كتابه «السياسة» ولكن الجديد هنا عند ابن أبى الربيع هو أنه ذكر أن هذا الميل الطبيعى للاجتماع خلقه الله فى الإنسان، أى أنه أضفى طابعاً إلهياً على هذا الميل وهو ما لم نجده عند أرسطو أو غيره من مفكرى اليونان. ووما يزيد فى تأكيد هذا الإتجاه الدينى هو أن ابن أبى الربيع ينهب إلى أن الله قد وضع للناس سنناً وفرائض يرجعون إليها وذلك فى كتابه الحكيم الذى حوى كل قانون وكل تشريع إلهى محكم. زد على ذلك أن الله هو الذى ينصب الحكام الذين يحفظون السنن الإلهية، ويعملون وفقاً لها. ومعنى هذا كله أن ابن أبى الربيع أضاف لمسات إلهية على نظرته السياسية.

ويرى ابن أبى الربيع أن الإنسان ليس ملاكاً، وإنما هو عرضه دائماً للوقوع فى الشر، بل إنه كثيراً ما يمارس هذا الشر، ثم يعدد أنواع هذه الشرور فيرى أنها ثلاثة هى:

---

(١) ابن أبى الربيع: سلوك المالك ص ١٠٢.

١ - شر يقع من داخل نفس الإنسان.

٢ - شر يقع من أهل المدينة.

٣ - شر يقع من أهل مدينة أخرى.

ثم يحاول ابن أبى الربيع أن يضع لنا وسائل نعالج بها هذه الشرور وندفعها عن أنفسنا إذا وقعت فيرى أن النوع الأول منها يمكن دفعه بسلوك الإنسان الطريق المحمود وضبط النفس وإستعمال العقل فى كل الأمور، وأن النوع الثانى مها يمكن دفعه باستعمال الشرائع والسنن الموضوعية للناس وإصلاح الكافة وأن النوع الثالث والأخير من هذه الشرور يمكن دفعه بإقامة الأسوار والخنادق ووضع الحراس ثم الحرب فالقتال إذا اعتدى الآخرون.

ثالثا: نوع الحكومة عند ابن أبى الربيع:

وحينما ينتهى ابن أبى الربيع من تأسيس الدولة أو المدينة فإنه لابد وأن يتعرض لنوع العقل المدبر للدولة الذى يقودها ويتولى أمرها ورعايتها. إذ لا يمكن أن تنشأ دولة بدون حاكم أو سائس أو مدبر يدفع عن الناس الأذى الواقع على بعضهم من بعض. كما يرى أن هذا الحاكم ينبغى أن يكون أفضل الناس لأن من نهى عن شئ أو أمر بشئ فالواجب أن يظهر ذلك فى نفسه أولاً ثم فى غيره. ومعنى هذا أن ابن أبى الربيع يرى ضرورة أن يحكم الناس أحكم الناس وهو رأى أفلاطونى قديم.

والحق أن ابن الربيع إختار وأكد على شكل واحد من أشكال الحكومات وهو الشكل الموناركى Monarchic الذى يعتمد على حكم فرد واحد هو الملك عنده ولم يؤمن بأن يكون شكل الحكومة أرستقراطياً Aristocratic يعتمد على حكم الصفوة المختارة أو القلة المتميزة مالاً أو مكانة أو مركزاً، كذلك لم يؤمن بأن يكون شكل الحكومة أوليجاركيا Oligarachic معتمداً على القلة الغنية التى تثرى على حساب الشعب، كما لم يؤمن

بأن يكون نوع الحكم ديموقراطياً Democratic يعتمد على حكم الشعب كله، أو فوضوياً ديماجوجيا Demagogic يعتمد على أهواء وتجمعات الغوغائيين.

ولعل السبب فى اختيار ابن أبى الربيع للشكل المونارکى الملكى من الحكم وحدة دون الأنواع الأخرى هو اعتقاده «بأن كثرة الرؤساء تفسد السياسة وتوقع التشتت... لهذا احتاجت المدينة أو المدن الكثيرة أن يكون رئيسها واحداً»[1].

ويعاون هذا الحاكم المونارکى الأوحد جهازاً يتولى التنفيذ فقط. يقول ابن أبى الربيع «وأن يكون سائر من ينصب لتمام التأثير والسياسة أعواناً سامعين مطيعين منفذين لما يصدر عن أمر، حتى يكونوا كالأعضاء له يستعملهم كيف شاء ويكون كالحاضر لجميع عمله بحضورهم وإنفاذهم أمره ونهيه»[2].

أما حاجة الدولة أو المدينة لهذا الحاكم المونارکى الأوحد فهو لكى يقيم بينهم العدالة، ويدفع الظلم عن المظلومين، ويقود الدولة نحو تحقيق أهدافها العليا وأن يعمل كل فى مجاله الخاص به لمصلحة نفسه أولاً ثم لمصلحة المجتمع بعد ذلك. يقول ابن أبى الربيع «وإنما اضطر العالم إلى سائس ومدبر ليدفع عنهم الأذى الواقع على بعضهم البعض، حتى يقصد كل أحد منهم للصناعة التى ينتجها لمصلحة نفسه ومصلحة غيره ممن يحتاج إليها، ولا يعوقه عنها عائق، فيتم بذلك تعاضدهم وتعاونهم على مصالح عيشتهم واستقامة أمورهم»[3].

رابعاً - شروط اقامة الدولة أو المدينة:

يشترط ابن أبى الربيع لإقامة أو انشاء الدولة أو المدينة ستة شروط رئيسية هى:

---

(١) ابن أبى الربيع - سلوك المالك ص ١٠٣ - ١٠٤.
(٢) ابن أبى الربيع - سلوك المالك ص ١٠٤.
(٣) نفس المرجع - نفس الموضع.

١ - سعة المياه المستعذبة.

٢ - إمكان الميرة المستمدة.

٣ - اعتدال المكان وجودة الهواء.

٤ - القرب من المراعى والاحتطاب.

٥ - تحصين منازلها من الأعداد والذعار.

٦ - أن يحيط بها سواد يعين أهلها.

فإذا لم يتوافر أى شرط من الشروط الستة السابقة الذكر استحال إنشاء المدينة بوجه عام. أما وقد قامت المدينة فيجب أن يتوفر فيها ثمانية عناصر ضرورية يقوم بها الحاكم نحو سكان مدينته وهى:

١ - أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب حتى يسهل تناوله من غير عسف.

٢ - أن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق.

٣ - أن يبنى فيها جامعاً للصلاة فى وسطها، ليقرب على جميع أهلها.

٤ - أن يقدر أسواقها بحسب كفايتها لينال سسكانها حوائجهم من قرب.

٥ - أن يميز قبائل ساكنيها بأن لا يجمع اضداداً مختلفة متباينة.

٦ - إن أراد سكناها فليسكن أفسح اطرافها، وأن يجعل خواصه كفالة من سائر جهاته. وهذا الشرط أو العنصر يخص الحاكم.

٧ - أن يحوطها بسور خوف اغتيال الأعداء، لأنها بجملتها دار واحدة.

٨ - أن ينقل إليها من أهل العلم والصنائع بقدر الحاجة لسكانها، حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن الخروج إلى غيرها.

وينبغى على الحاكم أن يشيد مزارع وأمصار لعمار بلدته، أما المزارع وهى أصول المواد التى يقوم بها أود الخلق فيلزمه فيها حقوق ثلاثة:

١ - القيام بمصالح المياه لينتفع بها القريب والبعيد.

٢ - كف الأذى عنهم لئلا يشتغلوا بغير الزراعة.

٣ - تقدير ما يؤخذ منهم بحكم الشرع والعدل، حتى لا ينالهم خوف ولا عسف.

وأما الأمصار وهى الأوطان الجامعة فتحتاج إلى خمسة أمور:

١ - أن يستوطنها أهلها طلباً للدعة والسكون.

٢ - حفظ الأموال فيها من الاستهلاك.

٣ - صيانة الحريم والخدم من الانتهاك.

٤ - التماس ما تدعو الحاجة إليه من متاع وغيره.

٥ - لا يتعرض للكسب وطلب المال، وهذا خاص بالحكم.

فإن عدم فيها أحد هذه الأمور فليست من مواطن الاستقرار. ويعطى ابن أبى الربيع أهمية خاصة للأموال وتقديرها سواء من ناحية الدخل أو الخرج أى الموارد والمصاريف، ولا يخلو حال الدخل إذا قويل بالخرج من أحوال ثلاثة:

١ - أن يفضل الدخل على الخرج، وذلك هو الملك المستقيم والتدبير السليم. ليكون فاضل الدخل معداً لوجوه النوائب.

٢ - أن يقصر الدخل على الخرج، وذلك هو الملك المختل والتدبير المعتل، فتدعوه الحاجة إلى العدول عن لوازم الشرع ويؤول إلى العطب والفساد.

٣ - أن يتكافأ الدخل والخرج حتى يعتدل: ويكون ذلك فى زمن السلامة مستقلاً، وعند الحوادث معتلاً، فإن تحركت به النوائب كده الاجتهاد وانفض من حوله الإخوان.

ونحن نرى من هذا أن ابن أبى الربيع يطلب أن يكون دخل الدولة أزيد دائماً من خرجها، أى أن يكون لها دائماً فائض أو احتياطى من الأموال لكى تواجه به الكوارث والنوائب غير المتوقعة[1].

---

(١) أبن أبى الربيع - سلوك المالك ص ص ١١٨ - ١٢١.

خامساً - أركان الدولة:

إن الأركان الرئيسية التى تقوم عليها الدولة أو المملكة عند ابن أبى الربيع هى أربعة عددها على الترتيب التالى:

١ - الملك.

٢ - الرعية.

٣ - العدل.

٤ - التدبير.

وسوف نذكر كل ركن من أركان الدولة فيما يلى:

١ - الملك

يقول ابن أبى الربيع «أن الله خص الملوك بكرامته، ومكن لهم فى بلاده، وخولهم عباده، وحينئذ أوجب على علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم، كما أوجب عليهم طاعتهم. فقال تعالى (وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات) وقال تعالى (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)[١] ويظهر من هذا النص أن ابن أبى الربيع يؤمن بنظرية التفويض الإلهى للحكام من حيث أنه تعالى هو الذى يخصهم بكرامته، ويمكن لهم فى البلاد ويعطيهم حق حكم العباد، كما أنه يأمر العباد على اختلاف طبقاتهم بوجوب طاعتهم وتبجيلهم لأن فى هذا سعادة لهم، وها هنا يختلف ذلك الفكر الإسلامى عن الفكر السياسى الإغريقى القديم.

ويرى ابن أبى الربيع أن الملك يجب أن تتوافر له ستة عناصر هى:

١ - **الأبوة:** وهو أن يكون من أهل بيت الملك، قريب النسب ممن ملك قبله، وذلك بسبب الإنفاق عليه.

٢ - **الهمة الكبيرة:** وحصول ذلك بتهذيب الأخلاق النفسانية وتعديل القوة الغضبية، وذلك لا يكاد ينال الملك الا به.

---

(٢) نفس المرجع، ص ٩٩ - ١٠٠.

٣ - **الرأى المتين**: وحصول ذلك بالبحث والنظر فى تدابير السلف واخبارهم وتجاربهم. وذلك لأن ما من أمر إلا وهو معرض لمكيدة.

٤ - **المثابرة على الشدائد**: وحصول ذلك له وتمكنه منه بإظهار الشجاعة والقوة واستعمالها، وبذلك يستقيم له أمر الملك وقهر الأعداء.

٥ - **المال الجم**: وحصول ذلك له باستعمال العدل فى الرعية ودوام العمارة، وبه قوام المملكة ودوامها.

٦ - **الأعوان الصادقون**: وحصول ذلك بالتطلف بهم ودوام الالتفات والإكرام، وبهم يشتد عضد الملك ويقوى قلبه.

ويخص الملك من السياسات:

١ - سياسة نفسه:

أ - ينبغى أن يقسم نهاره أقساماً؛ فأوله لذكر الله تعالى وشكره، وصدره للنظر فى أمر الرعية، ووسطه لأكله ومنامه، وطرفه للذاته ولهواته.

ب - ينبغى أن يكون حكيماً ملتمساً للحكمة.

جـ - وأن يكون قدوة للرعية.

د - وينبغى أن لا يفرح إذا مدح بما ليس فيه، ولا يحزن إذا عيب بما ليس فيه.

هـ - كما ينبغى ألا يجز عن مما لابد منه ولا يأتى الأمر إلا فى حينه.

و - يجب أن يحافظ على الشكر ويحرص على الإحسان.

ز - وينبغى أن يكون جيد الحدس والتخمين ولا يغيب عنه حال من أحواله.

ح - وأن يجعل الحق والعدل أمامه ويمتثل ما يأمرانه به.

ط - وأن يقابل الخطأ من الناس بالصواب الذى فى جوهره.

٢ - سياسة بدنه:

أ - ينبغى أن يقهر شهوته، فإن من كان عبدها لا يستحق الملك.

ب - ينبغى أن لا يطلق لنفسه من اللذات إلا ما كان جميلاً.

جـ - يجب أن يكون معرى من الشر ومن شراسة الأخلاق ولينها.

د - وينبغى أن لا يكون كسلاً ولا بطئ الحركة ولا متغافلاً.
هـ - وينبغى أن لا يعرف أحداً مبيته ومنامه.
و - وينبغى أن يكون شديد القوة عالماً بالفروسية.
ز - ويحسن أن يكون حسن الصورة مقبول الشكل.
ح - وينبغى أن يكون كامل الأعضاء تاماً متمكناً من الحركة.
ط - ويجب أن يترك الملك لمن يأتى بعده أعمر مما تسلمه.
ى - وأن لا يركبن قبيحاً ولا إثماً ولا يتكلف ما لا يضره تركه.
ك - وأن يتصفح فى ليله أعمال نهاره، فإن الليل أجمع للخاطر.
ل - وأن يقدم مصالح ما يقلده على مصالح نفسه لعود صلاحه إليه.

٣ - سياسة خاصته:

أ - ينبغى على الملك أن يدل العيون على خاصته وهم الوزير والكاتب والعامل سواس المملكة، والطبيب والمنجم وصاحب الطعام وهم سواس بدن الملك، سراً وجهراً ليعرف أخبارهم وأسرارهم.
ب - يجب أن يرفق بهم ويحميهم كما يحمى نفسه، ولا يؤاخذهم بتقصير ما لم يضر.
جـ - ومن تأكدت حرمته منهم رفع منزلته، ورعى حقه حاضراً وغائباً.
د - ولا يقبل منهم قول ساع إلا بعد التحقيق واليقين منه.
هـ - وأن يراعى مراتبهم ولا يقدم أحداً منهم إلا بقدر حاله لئلا يسخط الباقون.
و - يجب أن يحسن إلى الطبيب إحساناً كثيراً فإنه أمينه على نفسه.
ز - ينبغى أن يتخذ جلساء من أعقل الناس وأعلمهم، ويقوم بمصالحهم لينتفع فى خلوته.

٤ - سياسة جمهور الرعية:

أ - أن يجتهد فى استمالة قلوبهم، وجعل طاعتهم رغبة لا رهبة.
ب - أن يبتدى بالنفقة عليهم، ثم يطمحهم فى الرفعة لديه وقرب المنزلة.

جـ - ينبغى أن لا يغفل عن البحث عنهم بلطيف الأخبار حتى يقف على أسرارهم.
د - وليجعل محبتهم له أعتقاداً دينياً لا طمعاً فى أعراض الدنيا.
هـ - ينبغى أن يعرف أكثر أخلاق رعيته ليؤهل كلا لما يصلح له من الولايات.
و - ويجب أن يعرف أخبار مجاوريه من الملوك وأن يشحن ثغوره بالرجال.
و - يجب أن يتعهد جنده بجوائزهم ولا يحوجهم إلى رفع قصة أو شكوى.
ح - ينبغى أن يستمع قول القائل والمقول فيه ثم يعاتب الباغى.
ط - ينبغى أن يخلع على من أدخل عليه سروراً لينتشر الذكر الجميل.
ى - يجب أن يتفقد عمارات بلده وأسعار أهله وأحوال أقواتهم.
ك - يجب أن لا يخلى الرعية من وعد ووعيد، وإيقاع وإنجاز، ورخاء وخوف.
ل - يجب أن يكون آثر الأشياء عنده بسط الخير للناس وأن يعمهم بفضله.
م - ينبغى أن لا يجمع المحسن والمسئ بمنزلة واحدة فيزهد أهل الإحسان.
ن - وليحسم أسباب التنازع ولا يسهل لهم التحرز، حتى تثبت الكلمة.
س - وليمنه عن اعتقاد رياسة غير رياسته ليرجع الأمر بأسره إليه.
غ - وينبغى أن تعم سياسته سائر أهل مملكته، وليعاقب على الصغير الذنب، ويعفو عن الكثير..

٥ - سياسة الحروب:

أ - ينبغى أن يعلم حال العدو فى كل ساعة بالجواسيس ولا يغفل أمره.
ب - ينبغى أن يخفى أخباره عن عدوه بكل ممكن ويسترها عمن يخاف سريرته.
جـ - ينبغى أن يبذل المال العظيم فى مخادعته ومخادعة أصحابه واستمالتهم.
د - ينبغي أن لا يثق بمستأمن من جهة العدو إلا بعد خبرة حالة وصفاء نيته.
هـ - وإذا قوى عدوه واستظهر فالصواب أن يستكثر ويلقاه بنفسه بعد إحكام أمره.
و - وإن كان دونه فليخرج إليه من يثق ببأسه وشجاعته ونجدته ونجابته.

ز - ينبغى أن يجعل فى مقدم عسكره من الأمور المزعجة ما يذهل أصحاب العدو.

ح - وليحتل فى إيقاع العذاب بهم، إما بقطع المياه عنهم أو القناطر أو النار.

ط - يجب أن يجعل على كل عدة معلومة عن عسكرى رئيساً من شجعانهم ومربيهم.

ى - ينبغى أن يتخذ كميناً ولا يهمل خبره، ويحذر مع ذلك كمين الأعداء.

ك - يجب أن لا يستصغر عدوه ويقابله بما يقابل الأمر العظيم، إذا لا معول على غيب الزمان.

ل - وليجعل المحاربة آخر حيلة، فإن النفقة فيها من النفوس وفى غيرها من المال.

م - فإن أفادت الحيلة ربح ماله وحقن دماء جيشه، وأن أعيت حارب بعد ذلك.

ن - وإذا تمكن من العدو فليناد فى الناس بنشر العدل والأمان من القتل.

س - وليقسم الغنائم على أصحابه، ويرضيهم بقدر الإمكان ويقدم من يجب تقدمه.

ع - وعليه أن يقضى على الأراجيف والإشاعات حتى تنتهى إلى منتهاها وأن يعاقب مخترعها[1].

ثم يذكر ابن أبى الربيع الصفات التى يحلى بها الملك فيذكرها على النحو التالى:

١ - أن لا يغضب، لأن القدرة من وراء حاجته.

٢ - وأن لا يحلف، لأنه لا يقدر أحد على استكراهه.

٣ - وأن لا يبخل، لأنه لا يخاف الفقر.

---

(١) نفس المرجع: ص ١٠٦ - ١٠٧.

٤ - وأن لا يحقد، لأن حضرته تجل عن المجازاة.

٥ - وأن لا يلعب، لأن اللعب من الفراغ، ولا فراغ له.

٦ - وأن لا يخاف، لأن الخوف من عمل الجهالة.

٧ - وأن لا يحسد إلا على حسن التدبير.

٨ - ولا يثق بالدنيا فإنه لا عهد لها.

كما يذكر أن هناك أموراً لا يكاد يستغنى عنها الملك وهى:

١ - آخره تحرسه بخشية الله تعالى والإمتثال لأمره.

٢ - ودنياه تلذه بأن يقتصد فى استعمال اللذات.

٣ - وخاصة تعينه بأن يودع قلوبهم محبته.

٤ - وعامة ترفده بأن يودع قلبهم هيبته.

ثم يذكر أن هذه الأمور الأربعة يجب أن تؤسس أو تقوم على ما يلى:

١ - العدل، وبه تكثر العمارة ويدوم الملك.

٢ - العفة، وهى سبب ظهور الهيبة.

٣ - العفو، وبه يظهر شرف القدرة.

٤ - العقوبة، وبها تحرس الرياسة[1].

ويرى ابن أبى الربيع أن تدبير الملك لا يخلو من أمور أربعة هى:

١ - **طريق العقل:** وهو يعين الملك على طاعة الله وتصديق رسله، ومجاهده النفس على مكارم الأخلاق، وأن يجعل بينه وبين أهوائه حاجزاً منيعاً.

٢ - **طريق الجود:** وهو كالتعطف على أهل المسكنة، وإكرام ذوى البلاء، واستغناء طالب الحاجة بحاجته.

٣ - **طريق السياسة:** كالعطاء الكثير على السبب اليسير، والعفو عن كثير الجرائم، والعفو عن يسير الذنب، واستعمال المكائد على الأعداء.

---

(١) نفس المرجع: ص ص ١٠٨ - ١٠٩.

٤ - طريق الحزم: كترك حسن الظن بكل أحد، وكتمان السر وصونه، ومعالجة ما يخشى فوته.

٢ - الرعية

وهى الركن الرئيسى الثانى من أركان الدولة، ويقسم ابن أبى الربيع الرعية إلي الأقسام السبعة التالية:

١ - الزهاد: وهم الذين اقتصروا على العبادة والزهد، ويوعظ العالم بترهيبهم وترغيبهم.

٢ - الحكماء: وهم العارفون بالعلوم الحكمية كالطب والنجوم والحساب والهندسة وأشباه ذلك.

٣ - العلماء: وهم حملة الآثار وخلفاء الأنبياء، إليهم يرجع فى التحريم والتحليل والتفسير والتأويل.

٤ - ذوو أنساب: وهم أهل الشرف والجاه والقدر، كلما كثروا فى المملكة كانوا أنبل، وهم عدة الملك.

٥ - أرباب الحروب: وهم حرسة المملكة بهم تدفع الأعداء وتؤمن غوائلهم، وبهم تفتح المدن والممالك.

٦ - عمار الأسواق: وهم صناع وأتباع بهم تتم أمور الناس وينالون حوائجهم من قرب.

٧ - سكان القرى: وهم مثمرو الحرث والنسل والزرع والغرس وباقى الناس محتاج إليهم.

وهؤلاء جميعاً يتفاضلون فيما بينهم من ناحية السمات والصفات الخلقية ويمكن تصنيفهم على هذا الأساس إلي ثلاث طوائف هى:

١ - أخيار أفاضل: هم محبو الخير مبغضو الشر، يأتمرون وينتهون طوعاً، يؤثرون ما عاد بصلاح الملك والرعية ويختارونه، وحقهم الإكرام والبر والتقدم. ورفع المنزلة باختيارهم للمهمات.

٢ - **أشرار أراذل:** وهم أضداد الأخيار لأنه ليس للتأديب فيهم نفع، فهم كالسباع المؤذية بالطبع، وحقهم إذا يئس من صلاحهم ولم تنجع العقوبة فيهم، الإبعاد لهم إلى الأماكن النائية ليؤمن شرهم.

٣ - **متوسطون:** وهم أرباب المكاسب، يتساوى قولهم من محمود ومذموم، يميلون إلى الصلاح مرة وإلى الفساد أخرى، وحقهم استصلاح فسادهم، ورد مائلهم، وفطمهم عن العادات الرديئة بإغفال مرة وعقوبة أخرى كتدبير الطبيب والعليل.

٣ - العدل

وهو الركن الثالث من أركان الدولة أو المملكة وهو حكم الله تعالى فى أرضه، والدليل على شرف منزلته اتفاق الأمم واطباقهم عليه مع اختلاف مذاهبهم؛ فليس منهم إلا من يوصى به ويعرف فضله، وهو على ثلاثة أقسام:

١ - ما يقوم به العباد من حق الله تعالى: مثل الفرائض وما يتعلق بها، والقرابين والضحايا، وعمارة الجوامع والمساجد، والقيام بالنوافل، واستعمال ما أمر الله ورسوله به.

٢ - ما يقومون به من حق بعضهم على بعض: مثل، إقراض بعضهم بعضاً، وتأدية الأمانات، ورد الودائع، والشهادة بالحق، وفعل الخير.

٣ - ما يقومون به من حقوق أسلافهم، مثل: تكفين موتاهم، وعمارة مقابرهم، وقضاء ديونهم، وتربية أيتامهم، والصدقة عليهم.

ومن صفات الإنسان العدل ما يلى:

١ - أن يجتمع فيه الوفاء والأمانة.

٢ - أن يكون رحيماً بريئاً من الدنس.

٣ - أن يكون حفوظاً لمواعيده منجزاً لها.

٤ - أن يكون صدوقاً فى كل ما ينبغى.

٥ - أن لا يخالف السنن الموضوعة له.

٦ - أن يضع كل شئ فى موضعه وأن يقيمه على حقه[1].

٤ - التدبير

وهو الركن الرابع والأخير من أركان الدولة أو المملكة، ولقد اهتم به ابن أبى الربيع اهتماماً بالغاً باعتباره رباطاً وواسطة قوية بين الحاكم والمحكوم أو بين الملك والرعية. والملك لا يمكن أن يقوم بتدبير شئون مملكته بمفرده، ولهذا فإنه محتاج دائماً إلى من يعاونه فى تدبير هذه الشئون، فإذا لم يكونوا صالحين، فسدت الدولة، وساء تدبيرها. ومن ثم فإننا نجد ابن أبى الربيع يحذر الملك من ستة أشياء ويدعوه إلى ضرورة تجنبها حتى يصلح حكمه وتدبيره، وهذه الأمور الستة التي يجب على الحاكم أو الملك تجنبها:

١ - من استوزر غير كاف - خاطر بملكه.

٢ - من استشار غير أمين، أعان على هلكه.

٣ - ومن أسر إلى غير ثقة، ضيع سره.

٤ - من استعان بغير مستقل أفسد أمره.

٥ - ومن ضيع عاملاً دل على ضعف عقله.

٦ - ومن اصطنع جاهلاً أعرب عن فرط جهله.

والملك لا يمكن أن يستغنى عن الأعوان والأتباع فى تدبير شئون نفسه وشئون حكمه وشئون رعيته فهو محتاج إلى:

وزير عالم، وكاتب عارف، وحاجب عاقل، وقاض ورع، وحاكم عادل، وعامل جلد، ومال متوفر، ورب شرطة، وجند أقوياء، وحكيم مجرب، وجليس صالح، وصاحب الطعام والشراب.

---

(١) نفس المرجع، ص ص ١١٦ - ١١٧.

الأنموذج الثانى

الفارابى بين الفكر السياسى اليونانى والإسلامى

١ - تقديم عن الفارابى وعصره :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابى، أشهر عظماء الفلاسفة الذين ظهروا فى الإسلام. ولد فى تركيا عن أب فارسى وأم تركية فى بلدة وسيج Wasij فى ولاية فاراب Farab بإقليم تركستان[١]. وكان ميلاده عام ٢٥٧هـ / ٨٧٠م وتوفى عام ٣٣٩هـ / ٩٥٠م. بعد أن إنتقل إلى دمشق بحوالى تسعة أعوام، حيث اتصل بسيف الدولة الحمدانى صاحب حلب فضمه إلى علماء بلاطه واصطحبه فى حملته على دمشق.

٢ - كيفية نشأة الدولة أو المدينة :

ذهب الفارابى إلى أن الإنسان يميل بطبعه إلى الإجتماع بالآخرين، وأن هذا ميل فطرى فيه، وذلك لأن الإنسان المفرد لا يستطيع تحصيل كمالاته بنفسه، ومن ثم يحتاج إلى معاونة أناس آخرين غيره لكى يتمكن من بلوغ كمالاته. يقول الفارابى «ليس يمكن أن يبلغها الإنسان وحده بانفراد دون معاونة أناس كثيرين له، وأن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغى أن يسعى له بإنسان أو ناس غيره وكل إنسان من الناس بهذه الحال، وأنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له، وأن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم، وكذلك فى الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لما هو فى نوعه، فلذلك يسمى الحيوان الإنسى والحيوان المدنى»[٢].

وهكذا ينتهى الفارابى فى آخر النص إلى أن الإنسان حيوان إجتماعى أو مدنى بالطبع، ولقد ذهب إلى هذا الرأى أفلاطون وأرسطو فى العالم اليونانى، وابن أبى الربيع فى العالم الإسلامى من قبل.

---

(١) انظر Sherwani, H, Khan; Studies in Muslim political thought and adminstration P. 63.

(٢) الفارابى. تحصيل السعادة، ص ١٤.

٣ - أنواع المجتمعات:

أنتهينا إلى أن الإنسان اجتماعى بالطبع، وأنه ينزع بالفطرة إلى هذا الاجتماع حتى يحصل على كل سعادته فى الدنيا وفى الآخرة. وبديهى أن هذا الميل إلى الاجتماع بالآخرين سوف ينجم عنه اجتماعات أو مجتمعات إنسانية مختلفة منها الكامل ومنها الناقص أو غير الكامل.

أ - المجتمعات الكاملة:

وهذه المجتمعات تنقسم إلى ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى؛ أما المجتمعات العظمى فهى جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون[١]، أو هى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة[٢]، والوسطى هى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة، والصغرى هى اجتماع أهل مدينة فى جزء من سكن أمة[٣].

ويذكر الفارابى أن المجتمعات الصغرى التى تمثل المدينة هى أكمل هذه المجتمعات وأميزها يقول الفارابى «فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها».

وعلى هذا النحو نجد الفارابى يعود إلى الرأى الأفلاطونى والأرسطى القديم الذى يؤكد أن المدينة الدولة أو دولة المدينة City State هى أفضل النظم السياسية على وجه الإطلاق. وأخذ الفارابى بهذا الرأى الإغريقى غريب تماماً لأنه عاش فى إطار دولة قومية هى الدولة الإسلامية التى ضمت مدناً وأقاليم كثيرة. حقيقة لقد تفتتت الدولة الإسلامية فى عصره إلى دويلات، ولكن كل دويلة كانت تحتوى رغم هذا على مدن وقرى وأقاليم واسعة. وهذا هو ما يجعلنا نقرر أن الفارابى لم يهتم برصد الواقع

---

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٣٩.

(٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨.

(٣) نفس المرجع - نفس الموضع.

السياسى كما هو، ولا إظهار النظام السياسى القائم بقدر ما كان يعطينا فكراً سياسياً خالصاً غير مرتبط بما هو موجود فى أيامه وفى مجتمعه من نظم سياسية مختلفة.

ب - المجتمعات غير الكاملة:

المجتمعات غير الكاملة أى الناقصة فهى الاجتماعات فى القرى والمحال والسكك والبيوت. «وهذه منها ما هو أنقص جداً، وهو الاجتماع المنزلى وهو جزء للاجتماع فى السكة، والاجتماع فى السكة هو جزء للاجتماع فى المحال، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدنى، والاجتماعات فى المحال، والإجتماعات فى القرى، كلتاهما لأجل المدينة غير أن الفرق بينهما أن المحال أجزاء للمدينة، والقرى خادمة للمدينة. والجماعة المدنية هى جزء الأمة، والأمة تنقسم مدناً. والجماعة الإنسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم أمماً»[1].

وإذا نظرنا إلي المجتمعات غير الكاملة لأدركنا على الفور أن الفارابى لم يشر إلى الأسرة باعتبارها النواة الأولى فى المجتمع وأنها جزء من إجتماع السكة مع أن التماسك الاجتماعى فى الأسرة أقوى بكثير منه فى المدينة أو فى الدرب أو فى الشارع الذى تقطنه جماعة من الأسر، قد تكون متباعدة لا يربط بينها سوى الجوار الظاهرى، ولعل هذا التغاضى كان راجعاً إلى أن أفلاطون نفسه كان قد ألغى نظام الأسرة فى محاورة الجمهورية بوضعه نظامه الشيوعى المعروف، ولهذا لم يجد الفارابى عند أفلاطون أى كلام عن نظام الأسرة، على الرغم من أن أفلاطون قد عدل عن الكثير من آرائه بهذا الصدد فى كتاب القوانين وهو من أعمال الشيخوخة. وربما يكون الفارابى قد أطلع على كتاب القوانين وعلق على أجزائه إلا أنه لم يتحول رغم هذا فى آراء أهل الدينة الفاضلة

---

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ص ٣٩ - ٤٠.

عن الموقف الأفلاطوني في محاورة الجمهورية كما أنه ربما خشي أن يجره البحث في الاجتماع المنزلي في نظام الأسرة إلى الخوض في موضوعات تخرجه عن مجتمع المدينة مثل إنتساب الأسرة إلي القبيلة أو العشيرة على نحو ما كان سائراً عند العرب[١].

ولو كان الفارابي قد قرأ نقد أرسطو لأفلاطون في هذه النقطة وتأثر بها، لأمكنه أن يعدل من موقفه، ذلك لأن أرسطو اعتبر العائلة هي الخلية الأولى في بناء المجتمع، بل وهي المجتمع الأول، وهي لا تتكون فقط من ذلك المثلث الذي يضم الزوج والزوجة والأبناء، بل أن أرسطو يقصد المعنى الواسع للعائلة ومن ثم فهي تشمل عنده الأهل والأقارب والأولاد والعبيد ويمكن النظر إلى رب الأسرة بإعتباره زوجاً أو أباً أو سيد عبيد أو مالكاً، والرجل عند أرسطو ما عدا استثناءات مضادة للطبع - هو الذي يأمر دون المرأة، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يأمر الأصغر والأنقص[٢].

٤ - أختلاف الأمم:

أراد الفارابي أن يحقق فكرة المساواة بين البشر وفكرة الوحدة بينهم على غرار ما فعل أفلاطون من قبل، إلا أن هذا المشروع صعب التحقيق أو صعب المنال إذ الواقع أن الأمم يختلف بعضها عن بعض طبقاً لعدة عوامل منها: الخلق الطبيعية والشيم أو السمات الطبيعية؛ ذلك لأن كل أمة تختلف عن غيرها في سماتها وشيمها وخلقها الطبيعية، وكذلك تختلف هذه الأمم فيما بينها، من الناحية اللغوية، إذا أن لكل أمة لسانها الخاص بها. يقول الفارابي «الأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين: بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية، وبشئ ثالث وصفي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان، أعني اللغة»[٣].

---

(١) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٢٥.
(٢) أرسطو: السياسة ك١ - ب٥ - ص١.
(٣) الفارابي: السياسات المدنية ص ٤٠.

ولهذا الاختلاف أسباب طبيعية هى: «إختلاف أجزاء الأجسام السمائية التى تسامتهم من الكرة الأولى، ثم من كرة الثوابت، ثم إختلاف أوضاع الأكر المائلة من أجزاء الأرض وما يعرض لها من القرب والبعد، ويتبع ذلك إختلاف أجزاء الأرض التى هى مساكن الأمم».

ويتبع إختلاف أجزاء الأرض إختلاف البخارات التى تتصاعد من الأرض، وكل بخار حادث من أرض فإنه يكون مشاكلاً لتلك الأرض».

«ويتبع إختلاف البخار إختلاف الهواء وإختلاف المياه».

«ويتبع هذه إختلاف النبات وإختلاف أنواع الحيوان الغير الناطق فتختلف أغذية الأمم».

«ويتبع إختلاف أغذيتها إختلاف المواد والزرع التى منها يتكون الناس الذين يخلفون الماضى، ويتبع ذلك إختلاف الخلق وإختلاف الشيم الطبيعية أيضاً، ثم تحدث من تعاون هذه الاختلافات وإختلاطها امتزاجات مختلفة يختلف بها خلق الأمم وشيمهم»[1].

وهذه النصوص التى ذكرها الفارابى إنما تشير إلى تأثير الأحوال الطبوغرافية على تشكيل السمات والعادات والتقاليد واللغات فى المجتمعات المختلفة. ولما كانت الأحوال الطبوغرافية تختلف من مكان إلى آخر لهذا إختلفت الأمم فيما بينها من ناحية الشيم والخلق واللغة وما يترتب على ذلك من إختلافات فى الأنظمة السياسية والإجتماعية.

ولعل هذه الفكرة التى أتى بها الفارابى تعتبر إرهاصاً وتمهيداً لما جاء به مونتسكيو فيما بعد فى كتابه «روح القوانين» حيث ذهب مونتسكيو إلى أن الأحوال الجوية من حرارة وبرودة وجفاف ورطوبة تؤثر على أعضاء الجسم الإنسانى من الناحية الفسيولوجية والسيكولوجية والعقلية. ومن

---

(١) الفارابى: نفس المرجع ص ص ٣٩ - ٤١.

ثم فإن المجتمعات تتفاوت طبقاً لخصائص الناس التى تتفاوت بدورها تحت تأثير إختلاف الأحوال الجوية.

كما تبين تأثير التربة على المجتمعات والحكومات فذكر أن الخصوبة تتصل بالسهول، بينما يتصل الجدب بالجبال، وأن حياة السهول وهى لا تمنح مانعاً طبيعياً للمقاومة والدفاع ينشأ عنها نظام استبدادى طغيانى، أما حياة الجبال فهى تؤكد الحرية لأنها تمنح الناس مانعاً يساعدهم على المقاومة الطويلة، كما أن سمات الناس فى الجبال تكون متجهة نحو الشجاعة والبطولة والجسارة لا إلى التواكل والتكاسل والخنوع طابع بيئة السهول، وبديهى أن الديموقراطيات يحسن قيامها فى المناطق الجبلية، بينما تكون بيئة السهول مكاناً ملائماً لقيام الحكومات الاستبدادية[1].

٥ - أنواع المدن:

تحدث الفارابى عما أسماه بالمعمورة وهو يقصد بها العالم بأسره، كما تحدث عن الأمة وهى مجموعة مدن، كما تحدث عن الأمة وهى مجموعة مدن، كما تحدث عن المدينة واعتبرها مجتمعاً كاملاً صغيراً. ولقد اشترط الفارابى أن يتم تعاون الناس فى المدن أو الأمم أو المعمورة كلها لتصبح هذه وتلك حاصلة على السعادة الحقيقية، وتتسم بسمة كونها فاضلة، والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الأجتماع الفاضل. والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة»[2].

ثم يركز الفارابى بعد ذلك حديثه على المدينة بالذات ويذكر أن هناك عدة أنواع منها؛ فهناك المدينة الفاضلة ويضاد هذه المدينة الفاضلة أنواع

---

(١) Montesqueau: The Spirit of Low, P. 332.

(٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٩.

أخرى من المدن هى المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة والمدينة المتبدلة والنوابت.

أولا: المدينة الفاضلة:

يقول الفارابى إن «المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاءه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة للفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب. وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله إبتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس. وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة فهذه فى الرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً، وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولى المراتب الأول، ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء وهؤلاء هم فى المرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين. غير أن أعضاء البدن والهيئات التى لها قوى تعتبر طبيعية، أما أجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة: ليست طبيعية بل إرادية، على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان لشئ دون شئ، غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدهم، بل بالملكات الإرادية التى تحصل

لها وهى الصناعات وما شاكلها. والقوى التى هى أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية»[1].

فكما أن البدن يؤلف وحدة. كذلك المدينة الفاضلة «تكون مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض، مؤتلفة بعضها مع بعض، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض»[2].

أ - رئيس المدينة الفاضلة:

يرى الفارابى أن كل عضو من أعضاء المدينة الفاضلة لا يصلح أن يكون رئيساً لها بل إن رئيس المدينة هو أكمل إنسان أو عضو فيها يقول الفارابى «كما أن العضو الرئيسى فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائها وأتمها فى نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها. ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسية لما دونها، ورياستها دون رياسة الأولى، وهى تحت رياسة الأول ترأس وترأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله، ودونه قوم مرءوسون منه ويرأسون آخرين»[3].

ولا تتم رئاسة المدينة الفاضلة إلا لرئيس يجمع بين شيئين: أحدهما بالفطرة والطبع، والثانى بالملكة والإرادة، يقول الفارابى «ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى أنسان اتفق، فإن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثانى بالهيئة والملكة الإرادية»[4].

ب - خصال رئيس المدينة الفاضلة:

ورئيس المدينة الفاضلة فى نظر الفارابى هو الامام ورئيس الأمة

---

(١) المرجع السابق: ص ٢٩ - ٨١.

(٢) الفارابى: السياسات المدينة ص ٥٤.

(٣) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨١.

(٤) المرجع السابق ص ٨٢.

الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها. ولا يتم ذلك إلا لمن تترفر فيه اثنتا عشرة خصلة تكون فيه بالفطرة هى:

١ - أن يكون تام الاعضاء.

٢ - أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور، جيد الحفظ لما يفهمه ويدركه.

٣ - أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل.

٤ - أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

٥ - أن يكون محباً للتعليم والإستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه.

٦ - أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب مبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

٧ - أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله.

٨ - أن يكون كبير النفس محباً للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه إلى الأرفع منها.

٩ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

١٠ - أن يكون محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلها، يعطى النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه.

١١ - أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعى إلى العدل بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح.

١٢ - أن يكون قوى العزيمة على الشئ الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل، جسوراً عليه، مقداماً، غير خائف، ولا ضعيف النفس[١].

---

(١) المرجع السابق: ص ٨٧ - ٨٨.

وكما أن الائمة لا يكونون على الأرض إلا واحداً بعد واحد، كذلك لا يكون رؤساء المدينة الفاضلة إلا واحداً بعد الآخر، وكما أن الإمام كامل الصفات كذلك الرئيس كامل الصفات، وكما أن بقاء شخص العالم وروحه متعلق ببقاء شخص الإمام وروحه، كذلك «إن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه (المدينة) لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك».

ويلاحظ أن الصفات التى خلعها الفارابى على رئيس المدينة تتشابه إلى حد كبير مع تلك الصفات التى أضفاها أفلاطون على الحاكم.

ثانياً: مضادات المدينة الفاضلة:

يقول الفارابى «والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدن المتبدلة، والمدينة الضالة» ويضادها أيضاً من أفراد الناس نوابت المدن»[1]. ومعنى هذا أن المدن غير الفاضلة هى تجمعات جاهلة ضالة غيرت معتقداتها ولم تتبع العقيدة الصحيحة فى الله والعقل الفعال وهى أيضاً تجمعات فاسقة تعلم دون أن تعمل بما علمته. وسيتناولها الفارابى على الترتيب التالى:

١ - المدينة الجاهلة:

وهى المدينة التى «لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم، إن أرشدوا إليها لم يقيموها وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها»[2]. وأهل هذه المدينة لا يعرفون من الخيرات إلا الخيرات الحسية البهيمية فهم يهتمون «بسلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات»[3]. ولقد قسم الفارابى هذه المدينة إلى ستة أقسام هى:

١ - المدينة الضرورية: وهى التى يعيش أهلها على الضرورى وحده

---

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٠.

(٢) نفس المرجع ص ٩١.

(٣) نفس المرجع: نفس الموضع.

دون الكمالى فيقصرون «على الضرورى من حماية قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح والتعاون على استقادتها»[1] أو النفور بها أو الوصول إليها.

٢ - المدينة البدالة: وهى التى قصد أهلها «أن يتعارفوا على بلوغ اليسار والثروة»[2] ويعتبرون الثروة غاية فى حد ذاتها.

٣ - مدينة الخسة والشقوة: وهى التى قصد أهلها «التمتع باللذة من المأكول والمسروب والمنكوح وبالجملة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو»[3].

٤ - مدينة الكرامة: وهى التى قصد أهلها «على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوى فخامة وبهاء إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض»[4].

٥ - مدينة التغلب: وهى التى قصد أهلها «أن يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين أن يقهرهم غيرهم»[5] أى أنهم يسعون دائماً للتغب والسيطرة على مجاوريهم، ولذتهم تكون محصورة فى ذلك فقط.

٦ - المدينة الجماعية: وهى المدينة التى قصد أهلها «أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء، ولا يمنع هواه فى شئ أصلاً»[6] أو هى المدينة التى قصد أهلها أن يعيشوا فى فوضى فيتبعوا أهوائهم، ويتصرفون كيف شاءوا، إنها المدينة التى يكون كل واحد من أهلها «مطلق مخلى لنفسه، يعمل ما شاء، وأهلها متساوون، لا يكون لأحد منهم على أحد منهم سلطان»[7].

---

(١) نفس المرجع: نفس الموضع.
(٢) نفس المرجع ص ٩١.
(٣) نفس المرجع ص ٩١.
(٤) نفس المرجع ص ص ٩١ - ٩٢.
(٥) نفس المرجع ص ٩٢.
(٦) نفس المرجع ص ٩٢.
(٧) السياسات المدنية: ص ٥٩ وما بعدها.

ويذكر حنا الفاخورى وخليل الجر فى كتابهما تاريخ الفلسفة العربية أن الفارابى قد نادى بنوع أو قسم سابع من أنواع المدن الجاهلة وهى المدينة النذالة، كما يذكر ذلك أيضاً الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه «تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام»، ونحن لا نوافق على ما جاء فى هذين الكتابين، وذلك لأننا نرى أن المدينة النذالة ما هى إلا المدينة البدالة. وإن الخطأ هنا هو خطأ فى مواضع النقط، فالأصل هو كلمة «بدالة» تغير موضع النقطة الأولى، وزيد نقطة ثانية على الدال فقرأت «نذالة» وأن مثل هذه الأخطاء كثيرة ومتكررة فى طبعات مؤلفات الفارابى وغيره، ودليلنا على ذلك أننا لو قرأنا ما يقصده الفارابى بمدينة النذالة لرأيناه يشير إلى نفس المعنى الذى قصده للمدينة البدالة فهو يقول أن مدينة النذالة هى «التى يتعاون أهلها على نيل الثروة واليسار وجمعهما فوق الحاجة دون الانفاق منها إلا فى الضرورى مما به قوام الأبدان» وقد قال عن المدينة البدالة أنها المدينة «التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار فى شئ آخر لكن على أن اليسار هو الغاية فى الحياة». وإذا تعمقنا فى المعنيين لرأيناهما يشيران إلى معنى واحد الأمر الذى يجعلنا نقرر أن المدينة النذالة ما هى إلا المدينة البدالة أصابها شئ من التحريف، وليست نوعاً أو قسماً سابعاً من أنواع المدن الجاهلة[1].

ب - المدن الفاسقة:

وهى المدينة التى علم أهلها ما علمه أهل المدينة الفاضلة ولكنهم لا يعملون بما علموا، وأن يعملون بما عمل به أهل المدينة الجاهلة، ومعنى هذا أن أهل الفاسقة قوم نظريون خلص، إلا أنهم يعرفون من أمر السعادة واللـة والعقل الفعال ما عرفه أهل المدينة الفاضلة، ومع ذلك فهم لا

---

(١) يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتاب «تاريخ الفلسفة العربية» لحنا الفاخورى وخليل الجر ص ١٤٩، وإلى كتاب «تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام» للدكتور محمد على أبو ريان ص ٢٢٧ ففيهما رأى مؤلفيهما عن أنواع وأقسام المدينة الجاهلة.

يعملون بما عرفوه أو علموه، بل والأدهى من ذلك أن يعملون ويتصرفون كما عمل وتصرف أهل المدينة الجاهلة: من هنا جاء وصفهم بالفسق، فهم يعلمون الفضيلة ولكنهم يعملون الرذيلة. يقول الفارابى «وأما المدينة الفاسقة فهى التى آراؤها الآراء الفاضلة، وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والعقل الفعال، وكل شئ سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلة»[1] أنهم يقولون ويعلمون ويعتقدون ما هو حق ولكنهم لا يعملون به.

جـ - المدينة المتبدلة:

والمدينة المتبدلة هى التى كانت آراء أهلها وأفعالهم مطابقة وموافقة لآراء وأفعال أهل المدينة الفاضلة، ثم تبدلت الحال فساد بين أهلها زيف الآراء وفساد الأعمال والضلالات وحلت هذه محل تلك فأصبحت مدينة متبدلة، يقول الفارابى «والمدينة المتبدلة هى التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة: غير أنها تبدلت فدخلت فى آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير ذلك[2].

د - المدينة الضالة:

وهى مدينة يسودها الضلال والخداع، فأهلها لا يعتقدون بالله ولا فى العقل الفعال، بل أنهم يذهبون إلى أن الله والعقل الفعال من ضمن الأفكار الفاسدة. كما أن رئيسها يخادع الناس ويزعم لهم أنه يتلقى الوحى، ويوهمهم بضرورة الأخذ بأقواله وأفعاله مادام أنه هو النبى الذى يوحى إليه. يقول الفارابى «والمدينة الضالة هى التى تعتقد فى الله عز وجل وفى العقل الفعال آراء فاسدة، ... ويكون رئيسها الأول من يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد إستعمل فى ذلك التنويهات والمخادعات والغرور»[3].

---

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٢.
(٢) نفس المرجع ونفس الموضع.
(٣) نفس المرجع: ص ص ٩٢ ، ٩٣.

هـ - النوابت:

والمدن السابقة ليست وحدها هى التى تضاد المدينة الفاضلة، إنما هناك نوابت فى المدينة الفاضلة، وفى غيرها من المدن[٢] يقول الفارابى فى «السياسات المدنية»: «فإن النوابت فى المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم من الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع، أو سائر الحشائش الغير نافعة أو الضارة بالزرع أو الغرس، ثم البهيميون بالطبع من الناس: فالبيهميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم إجتماعات مدنية أصلاً، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الإنسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية، فبعض هؤلاء أمثال السباع؛ فلذلك يوجد منهم من يأوى البرارى متفرقين، وفيها من يأويها مجتمعين ويتسافدون تسافد الوحش، ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النيئة، ومنهم من يرعى النبات، ومنهم من يفترس مثل ما يفترس السباع، وهؤلاء يوجدون فى أطراف المساكن المعمورة إما فى أقاصى الشمال وإما فى أقاصى الجنوب، وهؤلاء ينبغى أن يجروا مجرى البهائم، فما كل منهم إنسياً وإنتفع به فى شئ من المدن ترك واستعبد واستعمل كما تستعمل البهيمة. وما كان منهم لا ينتفع به وكان ضاراً عمل به بعمل سائر الحيوانات الضارة، وكذلك ينبغى أن يعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيمياً»[٣].

وإذا تعمقنا هذا النص لوجدنا أن النوابت أشبه بالأشواك النابتة التى تمتص عرق المجتمع دون أن يكون لها أو فيها فائدة، كما أنهم أشبه بالبهائم فى التصرفات والأفعال، فكأن مجتمع النوابت ما هو إلا مجتمع الجريمة الذى يحوى البغاة والقتلة وقطاع الطرق واللصوص وكل من يعيشون على امتصاص دماء أفراد المجتمع وإلحاق الأذى بهم.

---

(١) حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ص ١٤٩.

(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ص ٥٧، ٥٨.

الأنموذج الثالث

الماوردى وتأصيله للحكم العربى الإسلامى

أولا: نشأته ومؤلفاته:

هو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى البصرى، علم من أعلام الفكر الإسلامى، وفقيه حافظ من أكبر فقهاء الشافعية، ورجل من أبرز رجال السياسة فى الدولة العباسية، عاش الماوردى بين عامى ٣٦٤ و٤٥٠هـ وتعلم فى بلدة البصرة الحديث على يد الحسن بن على محمد الجبلى، والفقه على يد أبى القاسم عبد الواحد بن محمد الصميرى القاضى، ثم رحل إلى بغداد فى طلب العلم، فلقى بها الشيخ أبا حامد أحمد بن أبى طاهر الإسفراينى، فأخذ عنه الفقه حتى ارتوى من علمه ونهل من منبعه.

أختير الماوردى للقضاء فى بلدان كثيرة ونبغ فيه حتى لقب بأقضى القضاة وبعد أن طاف بآفاق كثيرة عاد إلى بغداد، فدرس بها عدة سنين، ثم اختير سفيراً بين رجالات الدولة فى بغداد، وبنى بويه من عام ٣٨١هـ حتى عام ٤٢٢هـ فكانت له منزلة كريمة عند الخليفة القادر، وعند آل بويه كذلك.

أما مؤلفاته فهى كثيرة منها كتاب التفسير، وكتاب الحاوى الكبير، وكتاب الإقناع، وكتاب أدب القاضى، وكتاب أعلام النبوة، وكتاب فى النحو، وكتاب فى الأمثال والحكم، وكتاب أدب الدنيا والدين أما كتبه السياسية فهى:

١ - «الأحكام السلطانية» وهو أشهرها ويعد بمثابة دستور عام للدولة يحوى الأسس التى تقوم عليها الدولة، من حيث استحقاق الخلافة، وشروط من يختار لها والإمارات، والحدود، والعقوبات، والجزية، والحسبة، وقد طبع الكتاب عدة طبعات فى مصر وترجم إلى كثير من اللغات.

٢ - كتاب «نصيحة الملوك» وهم لم يطبع حتى الآن ومنه نسخة مخطوطة فى باريس.

٣ - كتاب «تسهيل النظر، وتعجيل الظفر»: وهو فى السياسة وأنواع الحكومات وهو مخطوط لم يطبع ومنه نسخة فى مدينة غوطة.

٤ - كتاب «قوانين الوزارة، وسياسة الملك»: طبع فى دار العصور بمصر عام ١٩٢٩ بعنوان «أدب الوزير».

ثانياً: نشأة الدولة عند الماوردى وقواعدها:

يرى الماوردى أن الإنسان مدنى بطبعه، وهذا الرأى هو ما انتهى إليه ابن أبى الربيع والفارابى من قبل، كما يرى أن الإنسان محتاج إلى غيره؛ لأنه لا يمكن أن يفى بنفسه كل حاجاته، وهذا رأى قديم قرره أفلاطون وأرسطو من قبل ولكن الجديد هنا أن الماوردى يدخل معنى دينياً حينما يقرر أن الله عز وجل هو الذى خلقنا عاجزين على هذا النحو حتى يشعرنا أنه خالقنا ورازقنا وأننا مفتقرون إليه، محتاجون إلى عنايته، يقول الماوردى «إعلم أن الله تعالى لنافذ قدرته، وبالغ حكمته، خلق الخلق بتدبيره، وفطرهم بتقديره، فكان لطيف ما دبر وبديع ما قدر، أن خلقهم محتاجين، وفطرهم عاجزين، ليكون بالغنى منفرداً، وبالقدرة مختصاً، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق، ويعلمنا بغناه أنه رازق، فنذعن بطاعته رغبة ورهبة، ونقر بنقصنا عجزاً وحاجة»[1].

بل إن الماوردى يجعل الإنسان أشد حاجة من جميع الحيوان، ذلك لأن من الحيوان من يستطيع أن يستقل عن بنى جنسه، بينما يفتقر الإنسان باستمرار إلى بنى جنسه، ويستعين بهم على الدوام. يقول الماوردى «ثم جعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان، لأن من الحيوان ما يستقل بنفسه عن جنسه، والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه، واستعانته صفة لازمة لطبعه.. ولذلك قال الله تعالى (خلق الإنسان ضعيفاً)، ولما كان الإنسان أكبر حاجة من جميع الحيوان، كان أظهر عجزاً، لأن الحاجة إلى الشئ إفتقار إليه، والمفتقر إلى الشئ عاجز عنه»[2].

ويذكر الماوردى أن حاجة الإنسان وعجزه إنما هى من أمر الله ومن نعمته على الإنسان، وذلك حتى لا يطغى ويستكبر. يقول الماوردى «وإنما خص الله تعالى الإنسان بكثرة الحاجة، وظهور العجز، يمنعانه من طغيان الغنى، وبغى المقدرة»[3].

وهكذا تدعو الحاجة ويدعو تباين الناس وإختلاف البشر إلى أن يجتمعوا

---

(١) الماوردى: أدب الدنيا والدين ص ١١٦.

(٢) نفس المرجع ص ١١٦.

(٣) نفس المرجع ص ١١٩.

ويتعاونوا ويكونوا ما يسمى بالدولة أى أن نشأة الدولة أو الدنيا عموماً مردها حاجة البشر لسد حاجاتهم، وأن العقل هو الذى يوجه الإنسان إلى كيفية التعاون والترابط مع الآخرين. إلا أن الدنيا بأسرها أو الدولة بالمعنى السابق تحتاج عند الماوردى إلي ستة قواعد أو أمور هى:

١ - **دين متبع:** والدين يصرف النفوس عن شهواتها، ويراقبها فى سرائرها وخلواتها وهو أقوى فى صلاح الدولة واستقامتها.

٢ - **سلطان قاهر:** تتألف برهبته الأهواء المختلفة، ويسوس الدولة نحو تحقيق أهدافها العليا، ويحفظ الدين، ويحرس الناس، ويحقق لهم أمنهم، ويحفظ عليهم أرزاقهم، والسلطان هو الإمام أو الخليفة وسوف نتناوله تفصيلاً فيما بعد.

٣ - **عدل شامل:** يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد، وتنمو به الأحوال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان فقد قال الهرمزان لعمر حين رآه وقد نام متبذلاً: عدلت فأمنت فنمت، وليس شئ أسرع فى خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق، من الجور.

والعدل يبدأ بعدل الإنسان فى نفسه، ثم بعدله فى غيره؛ فأما عدله فى نفسه؛ فيكون بحملها على المصالح، وكفها عن القبائح، لا يتجاوز ولا يقصر ولا يظلم. وأما عدله مع غيره فينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ - عدل الإنسان فيمن دونه: كالسلطان فى رعيته، والرئيس مع صحابته، فعدله فيهم يكون بأربعة أشياء: باتباع الميسور، وحذف المعسور، وترك التسلط بالقوة، وابتغاء الحق.

ب - عدل الإنسان مع من فوقه: كالرعية مع سلطانها، والصحابة مع رئيسها ويكون بثلاثة أشياء: إخلاص الطاعة، وبذل النصرة، وصدق الولاء.

جـ - عدل الإنسان مع أكفائه: ويكون بثلاثة أشياء: بترك الاستطالة، ومجانبة الإذلال، وكف الأذى.

ويرى الماوردى أن العدل من الاعتدال، وأن الفضيلة وسط بين رذيلتين وهذه فكرة أرسطية قديمة. يقول الماوردى «أفعال الخير المتوسط بين رذيلتين؛ فالحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والشجاعة: واسطة بين التقحم والجبن، والعفة: واسطة بين الشره وضعف الشهوة. والسكينة: واسطة بين السخط وضعف الغضب..»[1].

٤ - **أمن عام:** تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم، ويسكن فيه البرئ، ويأنس به الضعيف؛ فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة،إن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم؛ ويكفهم عن السعى فى الحياة وهم فى طمأنينة وآمان. والأمن من نتائج العدل، والجور من نتائج ما ليس بعدل.

٥ - **خصب دائم:** أى الوفرة فى الأرض والممتلكات والأموال... فيها يقل فى الناس الحسد، وينتفى عنهم تباغض العدم، وتتمتع النفوس فى التوسع وتكثر المؤاساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعى لصلاح الدولة وانتظام أحوالها لأن الخصب يئول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والشجاعة. وكتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى: لا تستقضين إلا ذا حسب أو مال، فإن ذا الحسب يخاف العواقب. وذا المال لا يرغب فى مال غيره. وقال بعض السلف: إنى وجدت خير الدنيا والآخرة فى التقى والغنى، وشر الدنيا فى الفجور والفجر.

٦ - **أمل فسيح:** يربط الجيل الحالى بجيل المستقبل: فالجيل الحالى يرث الجيل الماضى، ويعد لجيل المستقبل آمالاً عراضاً؛ ولو قصرت الآمال، ما تجاوز الواحد حاجة يومه، ولا تعدى ضرورة وقته، ولكانت تنتقل الدنيا إلى من بعده خراباً، ولا يجد فيها حاجة ولا يدرك منها شيئاً، ثم تنتقل إلى من بعده بأسوأ من ذلك حالاً حتى لا ينمى بها نبت. ولا يمكن فيها

---

(١) نفس المرجع: ص ١٢٧

لبث. يقول الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام «الأمل رحمة من الله لأمتى، ولولاه ما غرس شجراً، ولا أرضعت أم ولداً».

هذه القواعد الست التى إن وجدت فى الدولة صلحت، وإن اختلت بعضها أو كلها اختلت أمور الدولة.

ثالثاً: نظام الحكم:

عاصر الماوردى إضمحلال وتدهور الدولة الإسلامية فى العصر العباسى الثانى، وهو نفس الأمر الذى شاهده الفارابى من قبل. ومع أن النظريات الخيالية اليوتوبية كلها إنما ظهرت فى عصور الفساد والاضمحلال كرد فعل لهذا الفساد وكمحاولة للتسامى عليه، فإننا نجد نظريات أخرى لا تحاول التسامى عن هذا الواقع بقدر ما تحاول الإسهام فى إصلاحه وتقويمه.

وبالفعل فلقد نادى الفارابى بنظرية سياسية يوتوبية لا نجد لها تطبيقاً وإنما خلق صاحبها فى السماء الأفلاطونى متسامياً بذلك عن الواقع المرير الذى عاصره أما الماوردى فإنه يمثل وجهة نظر أخرى تتسم بالواقعية ومحاولة إصلاح الواقع السياسى؛ لذلك فنحن نراه ينادى بأن الإمام أو الخليفة يجب أن يكون عربياً قرشياً وهذا حتى يقف أمام الفارسيين والأتراك الذين إزداد نفوذهم فى تلك الأيام زيادة كبيرة، كما نجده يقرر ضرورة أن يكون وزير التفويض عربياً وهو عنده أهم بكثير من وزير التنفيذ. كما نجده يضع نظاماً سياسياً للحكم: محكم البنيان جميل التكوين يتصدره الإمام أو الخليفة فوزير التفويض أو وزير التنفيذ فأمراء الأقاليم والبلدان فأمير الجيوش فالقاضى فالمحتسب فوالى المظالم وكذلك يتحدث الماوردى عن أصول كل منصب ومهامه وصفاته وأحكامه الأمر الذى يدعونا إلى أن نقرر بأن الماوردى كانت له دراية وصلة بالأمور السياسية فى أيامه.

١ - الإمامــة

ما يقصده الماوردى بالإمامة هو الخليفة أو الرئيس أو الملك أو السلطان أو قائد الدولة وقد خلع عليه الماوردى بالإضافة إلى هذه المفاهيم السياسية مفاهيم دينية. يقول الماوردى فى مقدمة كتابه «الأحكام السلطانية» ما نصه «إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملمة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأى متبوع؛ فكانت الإمامة أصلاً عليه إستقرت قواعد الملة؛ وانتظمت به مصالح الأمة»[١] ويؤكد الماوردى تداخل المفاهيم الدينية بالمفاهيم السياسية فى بداية الباب الأول حيث يقول «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٢] وهكذا كان الإمام زعيماً دينياً من جهة وزعيماً سياسياً من جهة أخرى.

ويبدأ الماوردى بعد هذا البيان فى تفصيل مسألة الإمامة، وينظر فيها من عدة وجوه؛ فيتساءل أولاً هل توجب الإمامة بالعقل أو بالشرع؟ ويجيب بأن البعض يذهب إلى أن الإمامة لا توجب إلا بالعقل، بينما يذهب البعض الآخر إلى أنها لا توجب إلا بالشرع.

ثم يذكر الماوردى طريقة إنتخاب أو اختيار الإمام فيقرر أن هذه المسألة تحتاج إلى أمرين:

١ - أهل الأختيار وهم ألئك الذين يختارون إماماً للأمة - ولقد إشترط فيهم الماوردى شروطاً ثلاثة هى: ضرورة تمتعهم بالعدالة الجامعة، ثم ضرورة أن يكونوا من بين ذوى العلم الذى يتيح لهم التوصل إلى معرفة من يستحق الإمامة وأخيراً ضرورة أن يتوفر له رأياً وحكمة يؤديان إلى إختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

٢ - أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة. ولقد إشترط الماوردى فيهم شروطاً سبعة هى:

---

(١) الماوردى: الأحكام السلطانية: المقدمة.

(٢) نفس المرجع: الباب الأول ص ٣.

العدالة بكافة شروطها، والعلم، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والرأى السديد، والشجاعة، والنسب. ويقف الماوردى عند الشرط الأخير فيرى ضرورة أن يكون من قريش لورود النص فيه وإنعقاد الإجماع عليه، ويستند الماوردى فى هذا الشرط الأخير إلى قول النبى عليه الصلاة والسلام «قدموا قريشاً ولا تقدموها» ويذكر الماوردى أن هذا النص ليس معه أى شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له.

وبعد أن يحدد الماوردى الشروط التي يجب أن تتوفر لأهل الإختيار وتلك التى يجب أن تتوفر لأهل الإمامة، يتناول مسألة أخرى فيذكر أن الإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما بإختيار أهل العقد والحل، والثانى بعهد الإمام من قبل. فأما إنعقادها بإختيار أهل الحل والعقد فقد إختلف العلماء فى عدد من تنعقد به الإمامة:

١ - فقال فريق منهم إنها لا تنعقد إلا بجمهور العقد والحل من كل بلد ليكون الرضا به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً.

٢ - وقال فريق ثان إن أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها، أو يعقدها أحدهم برضى الأربعة. واستدل أنصار هذا الرأى على صحة رأيهم بأمرين: أحدهما أن بيعة أبى بكر رضى الله عنه إنعقدت بخمسة إجتمعوا عليها، ثم تابعهم الناس فيها، وهم عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى أبى حذيفة رضى الله عنهم، والثانى أن عمر رضى الله عنه جعل الشورى فى ستة ليعقد لأحدهم برضى الخمسة.

٣ - وقال فريق ثالث وهم من علماء الكوفة أن الإمامة تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضاء الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين.

٤ - وقال فريق رابع أن الإمامة تنعقد بواحد لأن العباس قال لعلى رضوان الله عليهما أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع إبن عمه فلا يختلف عليك إثنان، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ.

ويرى الماوردى أن التعاقد بين أهل العقد والحل والإختيار وبين الإمام

يجب أن يتم بواسطة رضاء الطرفين «لأن العقد عقد مراضاة وإختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار»[1] وهنا يعتبر الماوردى إرهاصة أولى لنظرية العقد الإجتماعى كما جاءت عند لوك وروسو، وليس كما جاءت عند هوبز*.

ويرى الماوردى أنه إذا تكافأت شروط الأمامة فى إثنين، فإنه لابد من إيجاد معيار آخر يفصل به بينهما، فيجوز مثلاً إختيار الأكبر سناً، أو من يمتلك صفة نافعة وضرورية فى وقته وزمانه «فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لإنتشار الثغور وظهور البغاء كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق»[2] وهكذا، كذلك يقرر الماوردى أنه يجوز إستخدام القرعة إذا كان التساوى بين الإثنين كاملاً سماتاً وظروفاً وقدرة. والأمر الهام هنا أنه لا يمكن أن تعقد الإمامة لإمامين بل يجب إختيار إمام واحد بأى فيصل وبأي معيار فإذا لم تكن هناك فوارق أو معايير إستخدمت طريقة القرعة لإختيار إمام واحد. يقول الماوردى «لا يجوز أن يكون للأمة إمامان فى وقت واحد»[3].

هذا من ناحية إنعقاد الإمامة بإختيار أهل العقد والحل، أما إنعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما إنعقد الإجماع على جوازه، ووقع الإتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما: الأول أن أبا بكر رضى الله عنه عهد بها إلى عمر رضى الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهده، والثانى أن عمر رضى الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر إعتقاداً لصحة العهد بها[4].

ويجب على الإمام حينما يعهد بالإمامة لمن بعده أن يجهد رأيه فى الأحق بها، والأقوم بشروطها، وحينما يعهد بالإمامة إلى ما ليس بولده

---

(١) نفس المرجع: الباب الأول ص ٥.

* انظر تفاصيل ذلك فيما عقدناه من فصول عن نظرية العقد الاجتماعى عن هوبز ولوك وروسو.

(٢) الماوردى: الأحكام السلطانية: باب ١ ص ٥.

(٣) نفس المرجع: ص ٦.

(٤) نفس المرجع: ص ٧.

أو والده جاز أن ينفرد بعقد البيعة، أما إذا كان ولى العهد ولداً أو والداً فقد إختلف الناس فى جواز إنفراد الإمام بعقد البيعة له أو عدم جوازه:

١ - فلقد رأى فريق أنه لا يجوز أن ينفرد الإمام بعقد البيعة لولد أو لوالد حتى يشاور فيه أهل الإختيار ويأخذ رأيهم، وذلك لميل الإنسان ... ماً فى الإنحياز إلى من هم صلبه.

٢ - ورأى فريق آخر أنه يجوز للإمام أن ينفرد بعقد البيعة لولد أو لوالد لأنه أمير الأمة، نافذ الأمر لهم وعليهم، وأنه يغلب حكم المنصب على حكم النسب وأنه لا سبيل إلى الإعتراض عليه أو على أمانته.

٣ - ورأى فريق ثالث أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن ينفرد بها لولده؛ لأن الطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد، ولذلك كان كل ما يقتنيه فى الأغلب مذخوراً لولده دون والده، فأما عقدها لأخيه ومن قاربه من عصبته ومناسبيه فكعقدها للبعداء الأجانب فى جواز تفرده بها[1].

هذا إذا كان العهد مرتبطاً بشخص واحد، ويجوز هذا أيضاً إذا عهد الخليفة أو الإمام إلى أثنين أو أكثر ورتب الخلافة فيهم فقال الخليفة بعدى فلان فإن مات فالخليفة بعد موته فلان فإن مات فالخليفة بعده فلان. وهنا تكون الخلافة أو الإمامة منتقلة إلى الثلاثة على الترتيب. ولقد إستخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على جيش مؤتة زيد بن حارثة وقال فإن أصيب فجعفر بن أبى طالب فإن أصيب فعبد الله بن رواحة فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلاً؛ فتقدم زيد فقتل فأخذ الراية جعفر، وتقدم فقتل فأخذ الراية عبد الله بن رواحة، فتقدم فقتل فاختار المسلمون بعده خالد بن الوليد، وإذ فعل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فى الإمارة جاز مثله فى الخلافة أو الإمامة[2].

---

(١) نفس المرجع: ص ٨.
(٢) نفس المرجع: ص ١٠.

وإذا إستقرت الخلافة أو الإمامة لمن تقلدها إما بالعهد وإما بالإختيار على نحو ما بينا فإن عليه أن يقوم بعشرة أمور أو مهام تعتبر من حقوق الأمة عليه وهى[1]:

١ - حفظ الدين على أصوله المستقرة والضرب على أيدى المبتدعة المنحرفين.

٢ - تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، وإنصاف المظلومين.

٣ - حماية الناس من التغرير بالأنفس والأموال.

٤ - إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى على الإنتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف وإستهلاك.

٥ - تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة المانعة، حتى لا تظهر الاعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً.

٦ - جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى الذمة للقيام بحق الله تعالى فى إظهاره على الدين كله.

٧ - جباية الفئ والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.

٨ - تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه فى وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

٩ - استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة.

١٠ - أن يباشر بنفسه الإشراف على الأمور والأحوال، لينهض بسياسة

---

(١) ذكر الماوردى فى كتابه «أدب الدنيا والدين» أن هذه الأمور سبعة، وبمقارنتها بما ذكره من أمور عشرة فى كتابه «الأحكام السلطانية» يتبين أن هناك أمراً لم يذكره هنا وهو: عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها، راجع فى ذلك كتابه «أدب الدنيا والدين» ص ١١٣ تقديم وتعليق مصطفى السقا - القاهرة ١٩٥٥.

الأمة وحراسة الملة، وألا ينشغل بأهوائه وميوله وملذاته عن تصريف أمور الدولة قال تعالى «يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله».

وإذا قام الإمام أو الخليفة بما ذكرنا من حقوق الأمة كان على الرعية:

- واجب الطاعة تجاهه.

٢ - واجب نصرته.

وذلك ما لم يتغير حال الخليفة أو الإمام فيخرج عن الإمامة. والإمام لا يخرج عن إمامته إلا بشيئين:

١ - جرح فى عدالته.

٢ - نقص فى بدنه.

أما الجرح فى عدالته فهو الفسق، والفسق على ضربين أحدهما ما اتبع فيه الشهوة والثانى ما تعلق فيه بشبهة. وأما ما يطرأ على بدنه من نقص فينقسم ثلاثة أقسام أحدهما نقص الحواس، والثانى نقص الأعضاء، والثالث نقص التصرف بوقوع الإمام تحت سيطرة المقربين له أو وقوعه تحت الأسر.

وإذا كانت الحاجة ماسة إلى الإمام لتدبير شئون الدنيا السياسية بالاضافة إلى حراسة الدنيا، فإن الماوردى يفصل القول فى احتياج الناس إلى إمام أو خليفة فى كتابه «أدب الدنيا والدين» حيث يقول أن الحاجة ماسة إلى «سلطان قاهر تتألف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدى المتغالبة، وتتقمع من خوفه النفوس المتعادية، لأن فى طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه، والقهر لمن عاندوه، ما لا ينفكون عنه، إلا بمانع قوى، ورادع ملى[1] وهو الإمام أو السلطان أو الخليفة. كما يرى الماوردى أن رهبة السلطان «أشد زجراً وأقوى ردعاً،

---

(١) نفس المرجع: ص ص ١٢ - ١٤.

وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (السلطان ظل الله فى الأرض، يأوى إليه كل مظلوم).. وقال بعض البلغاء السلطان فى نفسه إمام متبوع، وفى سيرته دين مشروع، فإن ظلم لم يعدل أحد فى حكم وإن عدل لم يجسر أحد على ظلم... فهذه آثار السلطان فى أحوال الدنيا[1]، وما ينتظم به أمورها. ثم لما فى السلطان من حراسة الدين والذب عنه، ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذ عنه بارتداد، أو بغى فى عناد، أو سعى فيه بفساد. وهذه أمور إن لم تنحسم عن الدين بسلطان قوى، ورعاية وافية، أسرع فيه تبديل ذوى الأهواء، وتخريف ذوى الآراء، فليس دين زال سلطانه، إلا بدلت أحكامه، وطمست أعلامه، وكان لكل زعيم فيه بدعة»[2].

وهكذا يظهر لنا أن الإمام لابد أن يكون قوياً لكى يحرس الدين من جهة ويقود الدولة ويوجهها ويباشر أمورها من جهة ثانية، إلا أن الماوردى يرى أن الإمام أو السلطان أو الحاكم رغم قوته إلا أنه يحتاج إلى من يعاونه فى تدبير شئون الدولة، والمعاونون ينقسمون إلى أقسام أربعة هى:

١ - من تكون ولايته عامة فى الأعمال وهم الوزراء.

٢ - من تكون ولايته عامة فى أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان.

٣ - من تكون ولايته خاصة فى الأعمال العامة وهم كقاضى القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات.

٤ - من تكون ولايته خاصة فى الأعمال الخاصة وهم كقاضى بلد أو إقليم أو مستوفى خراجه أو جابى صدقاته أو حامى ثغره أو نقيب جنده وسوف نذكر هذه الأقسام تفصيلاً.

---

(١) الماوردى: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا ص ص ١٢٠ - ١٢١.
(٢) نفس المرجع : ص ص ٢١١ - ٢١٢.

٢ - الوزارة

يرى الماوردى فى معنى الوزارة أنها:

١ - من الوزر، وهو الثقل، لان الوزير يحمل عن الملك أثقاله.

٢ - من الإزر وهو الظهر، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بظهره.

٣ - من الوزر وهو الملجأ ومنه قوله تعالى «كلا لا وزر» أى لا ملجأ، لأن الملك يلجأ إلى رأى وزيره ومعونته[١].

والوزير عند الماوردى سائس ومسوس، مطاع ومطيع. يقول الماوردى «وأنت أيها الوزير - أمدك الله بتوفيقه - فى منصب مختلف الأطراف، تدبر غيرك من الرعايا، وتتدبر بغيرك من الملوك. فأنت سائس ومسوس، تقوم بسياسة رعيتك، وتنقاد لطاعة سلطانك، فتجمع بين سطوة مطاع وإنقياد مطيع فشطر فكرك: جاذب لمن تسوسه، مجذوب لمن تطيعه»[٢].

ويبين الماوردى فى النص السابق خطر الوزارة من حيث أن القائم بها كمن يكون بين سيفين مسلطين على رقبته، السيف الأول الرعية، والسيف الثانى هو سيف السلطان. ولهذا فيجب لكى يكون وزيراً جديراً بمهمته الخطيرة تلك أن يتمسك بالدين وبالحق وبالعدل وبالإحسان، وأن يكون وفياً بالوعد حزماً صارماً فى الوعيد. يقول الماوردى ليكن وفاؤك حتماً، وبالوعيد حزماً، لأن الوعد حق عليك، والوعيد حق لك على غيرك[٣].

ويحذر الماوردى الوزير من الغضب وعواقبه قائلاً إن أول الغضب جنون وآخره ندم. كما يدعو الماوردى الوزير أن يتبع الجد وأن يبتعد عن الهزل.

---

(١) الماوردى: أدب الوزير ص ٩.
(٢) نفس المرجع: ص ٢.
(٣) نفس المرجع ص ٥.

وزارة التفويض ووزارة التنفيذ

ويرى الماوردى أن الوزارة على ضربين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ أما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور، فيشاركه في التدبير، ويعاونه في مباشرة أمور الأمة. أما شروط وزير التفويض فهى نفس شروط الإمام عدا شرط النسب. ويزداد على هذه الشروط أن يكون الوزير من أهل الكفاءة فيما وكل إليه من أمرى الحرب والخراج والفرق بين الإمامة ووزارة التفويض هو:

١ - إن على الوزير أن يطالع الإمام بما أمضاه من تدبير وأنفذه من ولاية وتقليد لئلا يصير بالإستبداد كالإمام.

٢ - إن الإمام يقوم بتصفح أفعال الوزير وتدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه لأن تدبير الأمة إليه موكول وعلى إجتهاده محمول[1].

ويجوز لوزير التفويض أن يحكم بنفسه وأن يقلد الحكام وأن ينظر فى المظالم وأن يتولى الجهاد بنفسه وأن يقلد من يتولاه وغير ذلك مما يقوم به الإمام فكل ما صح من الإمام صح من الوزير إلا ثلاثة أمور هى:

١ - ولاية العهد؛ فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك للوزير.

٢ - أن للإمام أن يستعفى الأمة من الإمامة وليس ذلك للوزير.

٣ - أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام.

أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل وهى أخص من وزارة التفويض[2] لأن وزير التنفيذ ليس إلا منفذاً لرأى الإمام وتدبيره وهو يكون وسطاً بين الإمام وبين الرعايا والولاة، يؤدى عنه ما أمره وينفذ عنه

---

(١) الماوردى: الأحكام السلطانية باب ٢ ص ٢٠.

(٢) الماوردى: أدب الوزير ص ٣٧.

ما ذكر، ويمضى ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ويعرض عليه ما ورد من مهام... ليعمل فيه ما يؤمر به فهو معين فى تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا مقلداً لها[1].

وعلى هذا النحو يكون وزير التنفيذ قائماً بأعمال السفارة:

- بين الملك وأهل مملكته.

٢ - بين الملك وعماله.

٣ - بين الملك ورعيته.

٤ - السفارة فى إستيفاء حقوق السلطنة التى للملك وعليه[2].

والوزير التنفيذى إما أن يؤدى إلى الخليفة، وإما أن يؤدى عنه. ومن ثم يجب أن يراعى فيه سبعة أوصاف هى:

١ - الأمانة حتى لا يخون فيما قد أؤتمن عليه.

٢ - صدق اللهجة حتى يوثق بخبره فيما يؤديه ويعمل على قوله فيما ينهيه.

٣ - قلة الطمع حتى لا يرتشى فيمايل ولا ينخدع فيتساهل.

٤ - أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء، فإن العداوة تصد عن التناصف وتمنع من التعاطف.

٥ - أن يكون ذكوراً لما يؤديه إلى الخليفة وعنه لأنه شاهد له وعليه.

٦ - الذكاء والفطنة حتى لا تلتبس عليه الأمور.

٧ - أن لا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل[3].

أما الفرق بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ فهو:

---

(١) الماوردى: الأحكام السلطانية ص ٢١.

(٢) الماوردى: أدب الوزير ص ٣٧.

(٣) الماوردى: الأحكام السلطانية ص ص ٣١، ٣٢.

١ - يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر فى المظالم وليس ذلك لوزير التنفيذ.

٢ - يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاة وليس ذلك لوزير التنفيذ.

٣ - يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب وليس ذلك لوزير التنفيذ.

٤ - يجوز لوزير التفويض أن يتصرف فى أموال بيت المال يقبض ما يستحق له ويدفع ما يجب فيه، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

كما أنه هناك إختلافات أربع فى شروط تولية الوزارتين هى:

١ - أن الحرية معتبرة فى وزارة التفويض وغير معتبرة فى وزارة التنفيذ.

٢ - أن الإسلام معتبر فى وزارة التفويض حيث لابد أن يكون الوزير مسلماً وغير معتبر فى وزارة التنفيذ حيث يمكن أن يكون وزير التنفيذ من أهل الذمة.

٣ - أن العلم بالأحكام الشرعية معتبر فى وزارة التفويض وغير معتبر فى وزارة التنفيذ، لأن الإمام يعلم الأحكام الشرعية ويأمر وزير التنفيذ بتنفيذها فقط.

٤ - أن المعرفة بأمرى الحرب والخراج معتبرة فى وزارة التفويض وغير معتبرة فى وزارة التنفيذ[١].

---

(١) الماوردى: الأحكام السلطانية ص ٢٢.

٣ - أمراء الأقاليم والبلدان

والإمارة على الأقاليم والبلدان إما أن تكون عامة أو خاصة، فأما الإمارة العامة فهى على ضربين: إمارة استكفاء بعقد عن إختيار وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار[١].

أما إمارة الاستكفاء: فيفوض فيها الخليفة إمارة بلد أو إقليم ولاية على جميع أهله، ونظراً فى المعهود من سائر أعماله وتشتمل مهام الأمير الذى فوضه الخليفة على[٢]:

١ - النظر فى تدبير الجيوش، وترتيبهم فى النواحى، وتقدير أرزاقهم.

٢ - النظر فى الأحكام وتقليد القضايا والحكام.

٣ - جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال.

٤ - حماية الدين ومراعاته من تغيير أو تبديل.

٥ - إقامة الحدود فى حق الله وحقوق البشر.

٦ - الإمامة فى الجمع والجماعات حتى يؤم بها أو يستخلف عليها.

٧ - الإشراف على العمل وتوجيهه.

٨ - جهاد من يجاوره من الأعداء وذلك إذا كانت إمارته متاخمة للعدو.

وتنطبق على مثل هذا الأمير الشروط المعتبرة فى وزير التفويض لأن الفرق بينهما خصوص الولاية فى الإمارة وعمومها فى الوزارة. وإذا كان الأمير قد ولاه الخليفة فليس لوزير التفويض عزله أو نقله من إمارة إلى أخرى. أما إذا كان الوزير هو الذى تفرد بتقليده فإن هذا لا يتم إلا عن طريقين: فإما أن يقلده عن إذن الخليفة فلا يجوز له عزله ولا نقله من عمله إلى غيره إلا عن إذن الخليفة وأمره، وإما أن يقلده عن نفسه وحينئذ يجوز أن ينفرد بعزله أو نقله.

---

(١) المرجع السابق: ص ص ٤٨ - ٥٨. (٢) الماوردى: الأحكام السلطانية ص ٣٤.

ويجوز لهذا الأمير أن يستوزر لنفسه وزير تنفيذ بأمر الخليفة وبغير أمره كى يعينه على تنفيذ مهامه. ولكن لا يجوز له أن يستوزر وزير تفويض إلا عن إذن الخليفة وأمره[1].

وأما إمارة الاستيلاء التى تعقد عن اضطرار فهى أن يستولى الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الخطر إلى الإباحة حتى ولو خرج عن عرف التقليد المطلق فى شروطه وأحكامه.

---

(١) نفس المرجع: ص ٢٥.

٤ - الوظائف العامة

ثم يذكر الماوردى عدداً من الوظائف العامة فى الدولة حسب أهميتها فيرى أنه يجوز أن يكون هناك إمارة على الجهاد ، وولاية على حروب المصالح، وولاية على القضاء وولاية على المظالم، وولاية على إمامة الصلوات وولاية على الحج، وولاية على الصدقات، وسوف نذكر أهم هذه الوظائف العامة.

أ - الإمارة على الجهاد

وهى مختصة بقتال المشركين، وعلى أمير الجهاد أو أمير الجيش الذى فوضه السلطان أن يقوم هو وجيشه بما يلى:

تسيير الجيش، وتدبير الحرب، وسياسة جيشه، والمصابرة على قتال العدو والقاء الرعب فى قلبه.

كما يرى الماوردى أن على أمير الجيش أو من يفوضه الإمام أن يقوم بحروب المصالح، وحروب المصالح تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ - قتال أهل الردة: وأهل الردة هم قوم ارتدوا عن الإسلام؛ وكان قد حكم بإسلامهم، سواء ولدوا على فطرة الإسلام أو أسلموا عن كفر. وهؤلاء يجب قتالهم وإباحة دمائهم، ولا يجوز أن يهانوا على الموادعة، أو أن يصالحوا على مال.

ب - قتال أهل البغى: إذا بغت طائفة من المسلمين، وخالفوا رأى الجماعة، وانفردوا بمذهب ابتدعوه، كان على الجماعة أن تدعوها إلى الرجوع إلى الرأى الصحيح والمذهب القويم، فإن امتنعت وتجمع أفرادها وامتنعوا عن أداء حقوق الله والإمام يجب قتالها.

جـ - قتال من امتنع من المحاربين وقطاع الطرق: إذا اجتمعت طائفة من أهل الفساد على شهر السلاح وقطع الطريق وأخذ الأموال وقتل النفوس ومنع السابلة فهم المحاربون الذين قال الله تعالى فيهم «إنما جزاء الذين

يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض».

ب - ولاية القضاء

يرى الماوردى أنه لا يجوز تقليد القاضى إلا إذا توفرت فيه شروط سبعة هى:

١ - أن يكون رجلاً وهذا الشرط يجمع بين صفتين هما البلوغ والذكورية. أى أنه لا يمكن تقليد من لم يبلغ بعد أو تقليد النساء لهذه الوظيفة.

٢ - أن يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيداً عن السهو والغفلة يتوصل بذكائه إلي إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل.

٣ - أن يكون من بين الأحرار وليس من العبيد. لأن نقص العبد عن ولاية نفسه من انعقاد ولايته على غيره، ولأن الرق لما منع من قبول الشهادة كان أولى أن يمنع من نفوذ الحكم. أما إذا أصبح العبد حراً فيجوز له أن يصبح قاضياً متى توافرت فيه الشروط الأخرى.

٤ - أن يكون مسلماً، فلا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين.

٥ - أن يكون عادلاً، والعدالة هى أن يكون القاضى صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً من المحارم، بعيداً عن الريب، مأموناً فى الرضا والغضب.

٦ - أن يكون سليم السمع والبصر ليصح بهما إثبات الحقوق ويفرق بين الطالب والمطلوب فيتمكن من التمييز بين الحق والباطل.

٧ - أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية وبعلم أصول الفقه وأصول الأحكام وهذا يقتضيه أن يكون عالماً بكتاب الله عز وجل وسنة رسوله وتأويل السلف والقياس.

وولاية القضاء تنعقد بما تنعقد به الولايات مشافهة فى حالة الظهور، ومكاتبة ومراسلة فى حالة الغيبة. والألفاظ التى تنعقد بها الولاية ضربان صريح وكناية. أما الصريح فأربعة ألفاظ هى قلدتك ووليتك واستخلفتك واستنبتك، فإذا جاء بأحد هذه الألفاظ انعقدت ولاية القضاء وغيرها من

الولايات. أما الكتابة فهى سبعة ألفاظ هى قد اعتمدت عليك وعولت عليك ورددت إليك وجعلت إليك وفوضت إليك ووكلت إليك وأسندت إليك.

وإذا كانت الولاية عامة فإن نظره يشتمل على:

١ - فصل المنازعات، وقطع التشاجر والخصومات إما صلحاً عن تراض وإماً إجباراً.

٢ - استيفاء الحقوق من المماطلين وإيصالها إلى المستحقين بعد ثبوت استحقاقها.

٣ - ثبوت الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو صغر، والحجر على من يرى الحجر عليه.

٤ - النظر فى الأوقات بحفظ أصولها وتنمية فروعها والقبض عليها وصرفها فى سبيلها.

٥ - تنفيذ الوصايا على شروط الموصى فيما أباحه الشرع ولم يحظره.

٦ - عقد قران المقبلين على الزواج.

٧ - إقامة الحدود على مستحقيها، فإن كان من حقوق الله تعالى تفرد باستيفائه من غير طالب إذا ثبت بإقرار أو بينة، وإن كان من حقوق الآدميين كان موقوفاً على طلب مستحقه.

٨ - النظر فى مصالح عمله من الكف عن التعدى فى الطرقات والأفنية وإخراج ما لا يستحق من الأجنحة والأبنية.

٩ - تصفح شهوده وأمنائه واختيار نوابه.

١٠ - التسوية فى الحكم بين القوى والضعيف، والعدل بين المشرف والشريف، ولا يتبع هواه أو ميله[١].

ويجوز أن يكون القاضى عام النظر خاص العمل فيقلد النظر فى جميع

---

(١) المرجع السابق ص ص ٥٨ - ٥٩.

الأحكام فى جزء معين من الدولة، فيكون قاضياً فى جميع المسائل فى نطاق سكنى محدود. كما يجوز أن يعين القاضى لبحث فى موضوع واحد مفرد وتنتهى ولايته بمجرد الانتهاء من بحث هذا الموضوع. وإذا قلد قاضيان على بلد واحد فلا يخلو حال تقليدهما من ثلاثة أقسام:

١ - أن يعين أحدهما فى مكان ويعين الآخر فى مكان آخر.

٢ - أن يرد إلى أحدهما نوع من الأحكام وإلى الآخر نوع آخر.

٣ - أن يرد إلى كل واحد منهما جميع الأحكام فى البلد كله. وهذا غير مسموح به لتداخلهما وتشابكهما.

ويرى الماوردى أنه ليس لمن تقلد القضاء أن يقبل هدية من خصم ولا من أحد من أهل عمله، وليس له تأخير الخصوم إذا تنازعوا إليه إلا بعذر، وليس له أن يحكم لأحد من والديه ولا من أولاده، وكذلك لا يشهد فى أو يشهد عليهم[١].

جـ - ولاية المظالم

وولى المظالم يجب أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع لأنه يحتاج فى نظره إلى تنفيذ وقضاء. وإذا كان ولى المظالم ممن يملك الأمور العامة كالوزراء والأمراء لم يحتاج النظر فيها إلى تقليد، وكان له بعموم ولايته النظر فيها، وإن كان ممن لم يفوض إليه عموم النظر إحتاج إلى تقليد وتولية.

ولقد نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم المظالم، أما الخلفاء الأربعة فلم تكن قد ظهرت لديهم المظالم، وحينما تجاهر الناس بعد ذلك بالظلم، ولم يكفهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب، احتاجوا فى ردع المتغلبين، وإنصاف المغلوبين إلى نظر المظالم الذى يمتزج فيه قوة السلطنة بنصفة القضاء[٢] فكان أول من أفرد للمظالم يوماً يتصفح فيه شكاوى المتظلمين

---

(١) نفس المرجع: ص ٦٣. (٢) نفس المرجع: ص ٦٥.

هو عبد الملك بن مروان... ثم زاد من جور الولاة وظلم العتاة ما ثم يكفهم عنه إلا أقوى الأيدى وأنفذ الأوامر، فكان عمر بن عبد العزيز رحمه الله أول من ندب نفسه للنظر فى المظالم.. ثم جلس لها جماعة من خلفاء بنى العباس، فكان أول من جلس لها المهدى ثم الهادى ثم الرشيد ثم المأمون فآخر من جلس لها المهتدى حتى عادت الأملاك إلى مستحقيها.

فإذا نظر فى المظالم من انتدب لها، جعل لنظره يوماً معروفاً يقصده فيه المتظلمون، ويراجعه فيه المتنازعون ليكون ما سواه من الأيام لما هو موكول إليه من السياسة والتدبير، أما إذا كان الناظر فى المظالم من عمال المظالم المنفردين لها فإنه يكون مندوباً للنظر فى جميع الأيام، ويستكمل مجلس والى المظالم بحضور خمسة أصناف لا يستغنى عن واحد منها، ولا ينتظم أمره إلا بهم وهم:

١ - الحماة والأعوان لجذب القوى وتقويم الجرئ.

٢ - القضاة والحكام لإستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق، ومعرفة ما يجرى فى مجالسهم بين الخصوم.

٣ - الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل، ويسألهم عما اشتبه وأعضل.

٤ - الكتاب ليثبتوا ما جرى بين الخصوم وما توجه لهم أو عليهم من الحقوق.

٥ - الشهود ليشهدهم على ما أوجبه من حق وأمضاه من حكم.

وعلى والى المظالم أن يشمل نظره على المسائل التالية:

١ - النظر فى تعدى الولاة على الرعية. وهذا النظر هام جداً لأنه سوف يؤدى إما إلى تقوية الولاة إن أنصفوا، أو كفهم إن عسفوا، أو إستبدالهم وتغييرهم إن لم ينصفوا.

٢ - النظر فى ظلم العمال فيما يحصلونه من أموال، ويرجع والى المظالم هنا إلى القوانين العادلة فى دواوين الأئمة، فيحمل الناس عليها، ويأخذ العمال بها وينظر فيما إستزادوه؛ فإن رفعوه إلى بيت المال أمر برده، وإن أخذوه لأنفسهم إسترجعه لأصحابه.

٣ - النظر فى تعدى كتاب الدواوين ومحاسبتهم على كل تزوير وتغيير.

٤ - النظر فى تظلم المرتزقة من جند وموظفين من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم أو إجحاف النظر بهم، فإذا ما تبين أنهم أجحفوا أمر برد حقوقهم إليهم.

٥ - الإشراف على الأوقاف، وهى إما عامة تخص الدولة، أو خاصة ينتفع بها بعض الأفراد.

٦ - تنفيذ ما عجز القضاة عن تنفيذه.

٧ - النظر فيما عجز عنه الناظرون من الحسبة فى المصالح العامة كالمجاهرة بمنكر ضعف عن دفعه، والتعدى فى طريق عجز عن منعه، والتحيف فى حق لم يقدر على رده.

٨ - مراعاة العبادات الظاهرة كالجمع والأعياد والحج.

٩ - النظر بين المتشاجرين، والحكم بين المتنازعين[١].

وهذا يقودنا مباشرة إلى التمييز بين نظر المظالم ونظر القضاة؛ ولقد حدد الماوردى إختلاف نظر المظالم عن نظر القضاة من وجوه عشره هى:

١ - أن لناظر المظالم فى فضل الهيبة وقوة اليد ما ليس للقضاة.

٢ - أن الناظر فى المظالم يكون أفسح مجالاً وأوسع مقالاً من القاضى لأن نظر المظالم يخرج من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز.

٣ - أن الناظر فى المظالم يستعمل الإرهاب والبطش فى إجبار الناس على الإدلاء بالحقيقة.

٤ - أن والى المظالم قاضى ومنفذ فى نفس الوقت.

٥ - أن لوالى المظالم أن يتأنى فى الأمور وأن يؤخر النظر فى المظالم وليس للقاضى ذلك.

---

(١) المرجع السابق ص ٦٦ - ٧٠.

٦ - أن والى المظالم يمكن أن يعقد الصلح بين المتنازعين وليس للقاضى ذلك إلا عن رضى الخصمين بالرد.

٧ - لوالى المظالم أن يلزم المتخاصمين بالتناصف وأن يعدلوا عن التجاحد والتكاذب وليس للقاضي ذلك.

٨ - يمكن لوالى المظالم بحكم منصبه أن يستمع إلى شهادة أناس لا يستطيع أن يتوصل إليهم القاضى.

٩ - يمكن له أن يستكثر من عدد الشهود، وأن يعيد استحلافهم وليس هذا فى مقدور القاضى.

١٠ - يجوز لوالى المظالم أن يبتدئ باستدعاء الشهود ويسألهم ما عندهم فى تنازع الخصوم. أما القضاة فإنهم لابد وأن يبدأوا بالمدعى ثم يسألون الشهود[١].

د - ولاية الحسبة

الحسبة هى أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهى عن المنكر إذا ظهر فعله. قال الله تعالى «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر». وموضوع الحسبة إلزام الحقوق والمعونة على استيفائها. ويرى الماوردى أن جميع الناس يمكن أن يأمروا بالمعروف وينهون عن المنكر، أى أن يتطوعوا لهذا العمل، ولكن هناك فروق بين المتطوع والمحتسب وهى:

١ - أن هذا العمل مفروض على المحتسب وجائز بالنسبة إلى المتطوع.

٢ - أن قيام المحتسب به من حقوق نصرته التي لا يجوز أن يتشاغل عنه، وقيام المتطوع به فى نوافل عمله الذى يجوز أن يتشاغل عنه بغيره.

٣ - أن الناس تلجأ إلى المحتسب ولا تلجأ إلى المتطوع.

٤ - أن على المحتسب إجابة من رفع دعوى إليه وليس على المتطوع إجابته.

---

(١) نفس المرجع: ص ص ٧٠ - ٧١.

٥ - أن على المحتسب أن يبحث المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته. وليس على المتطوع بحث ولا فحص.

٦ - أن للمحتسب أن ينتدب أعواناً يساعدونه على عمله وليس للمتطوع ذلك.

٧ - أن للمحتسب أن يعزر فى المنكرات الظاهرة وليس للمتطوع أن يعزر على منكر.

٨ - أن للمحتسب أن يرتزق على حسبته من بيت المال ولا يجوز للمتطوع أن يرتزق على إنكار منكر.

٩ - أن للمحتسب أن يجتهد برأيه فيما يتعلق بالعرف دون الشرع وليس هذا للمتطوع[١].

أما عن شروط والى الحسبة فيذكر الماوردى أنه يجب أن يكون حراً عدلاً ذا رأى وصرامة وخشونة فى الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة[٢].

ويرى الماوردى أن الحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم، وأنها تتفق مع القضاء من وجهين، وتختلف عنه من وجهين، وتزيد عليه من وجهين:

أ - والحسبة تتفق مع القضاء فى:

١ - جواز الاستعداء إلى والى الحسبة وسماعه دعوى المستعدى على المستعدى إليه فى بخس أو تطفيف الكيل والميزان، وفى غش فى مبيع أو ثمن، وفى المماطلة فى سد الدين مع القدرة على سداده.

٢ - أن للمحتسب إلزام المدعى عليه بدفع الحقوق التى عليه.

ب - والحسبة تختلف عن القضاء فى:

١ - قصور والى الحسبة عن النظر فى كثير من أحكام القضاء غير التى ذكرناها، وعموم نظر القاضى.

---

(١) نفس المرجع: ص ص ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢) نفس المرجع: ص ٣٠٩.

٢ - أن المحتسب لا ينظر فى الأمور التى تحتاج إلى حلف يمين أو سماع بينة كالقاضى.

جـ - والحسبة تزيد عن القضاء فى:

١ - أن للمحتسب أن يتعرض لتصفح ما يأمر به من المعروف وينهى عنه من المنكر وإن لم يحضره خصم وليس للقاضى أن يتعرض لذلك إلا بحضور خصم.

٢ - أن الناظر فى الحسبة من سلاطة السلطة والرهبة فيما يتعلق بالمنكرات ما ليس للقضاء؛ لأن الحسبة موضوعة للرهبة.

كما يرى الماوردى أن الحسبة تتفق مع المظالم من وجهين وتختلف معها فى وجهين. إما ما تتفق فيه الحسبة مع لمظالم فهو:

١ - أن موضوعهما قائم على الرهبة المختصة بسلاطة السلطنة وقوة الصرامة.

٢ - جواز التعرض فيها لأسباب المصالح والتطلع إلى إنكار العدوان الظاهر.

أما الفرق بين الحسبة والمظالم فيقوم من وجهين:

١ - أن رتبة المظالم أعلى ورتبة الحسبة أخفض.

٢ - يجوز لوالى المظالم أن يحكم ولا يجوز لوالى الحسبة أن يحكم.

إذا كان الماوردى يمثل تياراً مؤيداً للخلافة والخليفة المتمركز فى بغداد، ويرى ضرورة أن يكون لخليفة من أصل عربى قرشى؛ فإن نظام الملك لطوسى يمثل تياراً آخر ساد المشرق الإسلامى وبخاصة بلاد فارس التى سادها فى ذلك الوقت حكم تركى؛ إذا رأى أن السلطان وهو - مجرد أمير من أمراء الخليفة - يمكن أن يكون من أصل غير عربى بالمرة كما ذكر ذلك فى كتابه «سياسة نامة». فى الوقت الذى نرى فيه مفكراً آخر هم أبو بكر الطرطوشى الأندلسى شيخ الإسكندرية (المتوفى عام ٥٢٠هـ / ١١٢٦م) يعبر فى كتابه سراج الملوك» عن نفس الأفكار التى نجدها

عند نظام الملك الطوسى، رغم أن أفكاره السياسية كانت منصبة على بلاد المغرب والأندلس*

وبذلك يكون كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردى، وكتاب «سياسة نامة» لنظام الملك الطوسى، وكتاب «سراج الملوك» للطرطوشى، هى كتب ثلاثة رئيسية أوضحت الفكر السياسى ونظم الحكم فى الدولة الإسلامية فى ذلك العصر فى جميع أركانها ومختلف بقاعها شرقاً وغرباً. كما سوف نلحظ فى الفصل القادم كيف إستطاع أبو حامد الغزالى أن يسهم مساهمة فعالة فى تدعيم نظام الحكم المرتكز على الخليفة العربى القرشى الذى يحكم بغداد متفقاً فى ذلك مع ما ذهب إليه الماوردى، ومخالفاً فى ذلك ما ذهب إليه كل من نظام الملك الطوسى** والطرطوشى.

---

* طبع كتاب «سراج الملوك» للطرطوشى عام ١٢٨٩هـ بالقاهرة، وهو مقسم إلى ٦٤ باباً، جمع فيها مؤلفها بين مواعظ الملوك، مقامات العلماء والصالحين، والولاة، والقضاة والسلطان وصفاته وواجباته، والوزراء، والجلساء، والجند، والأموال. كما يتحدث عن الحق والعدل والجود التى يجب أن يتحلى بها السلطان، كما يعطينا أيضاً كثيراً من النوادر والحكم المأثورة من تاريخ البلدان المختلفة. والحق أن هناك كثيراً من أوجه التشابه بين كتاب «سراج الملوك» وبين كتاب «سياسة نامة» وربما يكون الطرطوشى قد أطلع عليه أثناء تواجده فى بغداد خصوصاً وأنه يشير إلى نظام الملك الطوسى فى ثنايا الكتاب لذلك اكتفينا هنا بالإشارة إليه دون بسطه لأننا سوف نبسط كتاب «سياسة نامة».

** نظام الملك الطوسى هو أبو على الحسن بن على بن اسحق ابن العباس (٤٠٨هـ/ ٤٨٥هـ) ألف كتاب «سياسة نامة» ومعناه كتاب السياسة وأسس المدارس النظامية التى قام بالتدريس فيها الإمام أبو حامد الغزالى وغيره من كبار العلماء والفقهاء والمفكرين.

الأنموذج الرابع

إبن تيمية وفكره السياسى الدينى

أولاً: تقديم عن حياته وعصره:

ابن تيمية هو أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (٦٦١ - ٧٢٨هـ) ولد بحران وقدم إلى دمشق مع والده في عام ٦٦٧هـ فنشأ بها وأخذ عن أعلامها.

ويذكر الشيخ أبو زهرة عنه أنه «فكر في القرآن الكريم، وتعلم من مائدته، واجتهد في استخراج فقهه ومعانيه، وتعرف على أحكامه ومراميه، فكان في نهجه رجلا سلفياً يتبع ولا يبتدع»[1].

لم يكن ابن تيمية مجرد مردد لآراء سابقة، ولأفكار سائدة، بل كان مفكراً جريئاً مجدداً، حارب البدع، وما أعتقد أنه قد جانب الحق والصواب، وكانت له حملات مشهودة على كل الفرق الإسلامية في مسائل أخذها عليهم،وهو يستضئ في ذلك كله بنور القرآن والحديث[2].

لقد كان صاحب قضايا يدافع عنها، وينتصر لها، ومن كان هذا شأنه يتسم إنتاجه بالجدة والإبداع والموضوعية واحترام الذات. ولذلك برأت مصنفاته من صفة الجمع[3].

لقد ظلت الدولة العربية الإسلامية دولة موحدة الأركان متينة البنيان طوال عهد الخلفاء الراشدين، والدولة الأموية، لها أهدافها، وقانونها المستمد من كتاب الله وسنة رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام. وكانت أول هزة عنيفة نالت من هذه الوحدة ما كان من صراع معروف بين الأمويين والعباسيين، وانتهى هذا الصراع بقيام الدولة العباسية في الشرق والدولة الأموية بالغرب في الأندلس، ثم بالدول الأخرى التي قامت بشمالي أفريقيا. لقد استقر الأمر للدولة العباسية بالمشرق، ومشت قدماً

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: ابن تيمية؛ حياته وعصره، آراءه وفقهه ص ٢١١.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية: العدد الأول ص ص ٢٣٣ - ٢٣٤.
(٣) العقود الدرية: ص ٢٥.

إلي الأمام حتى كانت فتنة الأمين والمأمون، فكانت ايذاناً بتمزق الوحدة الإسلامية، ثم جدت عوامل أخرى جعلت عقد الوحدة ينتشر، وتظهر فى رقعة الوطن الإسلامى الأكبر دول صغيرة هنا وهناك. وكان من نتائج هذا أن حكم بعض الخلفاء بالاسم والرسم فقط بينما كانت السيادة الفعلية للمتغلبين عليهم، أمثال بنى بوية الديالمة (٣٣٤ - ٤٤٧هـ) والأتراك السلاجقة (٤٤٧ - ٥٩٠هـ)، وفى بعضها الآخر كانوا يسترجعون شيئاً من القوة الذاهبة والعز الذى ولى، حتى انتهى أمرهم على أيدى التتار سنة ٦٥٦هـ[١].

إلا أن هناك حادثان بالذات حدثا فى مصر والشام كان لهما أكبر الخطر من الناحية السياسية والإجتماعية معاً، وكان لهما فى حياة ابن تيمية بصفة خاصة أثر كبير وهما:

١ - ظهور التتار بالمشرق واستيلاؤهم على بغداد وزحفهم إلى الشام ومصر.

٢ - خروج الفرنج الصليبيين إلى هذين الإقليمين أيضاً.

ولقد نجم عن الحركة التتارية وهزيمتهم فى عين جالوت على يد المصريين:

١ - إزالة الخلافة العباسية من بغداد.

٢ - إقامة هذه الخلافة بمصر.

أما الفرنج وهو الحدث الخطير الثانى، فلقد وصل الأمر إلى أن استطاع الصليبيون فى أواخر القرن الخامس الهجرى (٤٩٠هـ / ١٠٩٦م) مستغلين فى ذلك ضعف العالم الإسلامى وإنقساماته، أن يكونوا ملكاً لهم يتكون من أربع ولايات هى إمارة الرها، وإمارة أنطاكية، وإمارة طرابلس، وإمارة بيت المقدس. ولم تكن هناك قوة إسلامية تستطيع أن تقف فى وجه

---

(١) محمد يوسف موسى: ابن تيمية وأعلام العرب، العدد الخامس، ص ٩.

الصليبيين غير قوة عماد الدين زنكى أمير حلب، فقام عماد الدين بشن حروبه التى انتهت إلى نجاحه فى استعادة الجزء المجاور لملكه وهو إمارة الرها عام ٥٣٩هـ، ولما توفى عماد الدين زنكى تولى إبنه نور الدين محمود، وسار على نفس خطى أبيه فى مقاومة الصليبيين. وفى عهده قامت الحملة الصليبية الثانية كرد فعل لسقوط إمارة الرها، إلا أن نور الدين استطاع أن يصمد أمامها، ويقاومها حتى فشلت هذه الحملة.

الا أن صلاح الدين الأيوبى حاكم مصر والشام قام بحمله من أشد الحملات على الصليبيين، إنتهت بنصر عظيم للمسلمين، وهزيمة شديدة للصليبيين فى موقعة «حطين» ولقد توج هذا النصر بإسترداد بيت المقدس، والإستيلاء عليها، وكان ذلك فى إطار الحملة الصليبية الثالثة.

لقد عاش ابن تيمية فى مجتمع لا تجمعه وحدة فى الجنس أو المنزلة الإجتماعية أو فى الدين أو فى مذاهبه أو فى القضاء والقواعد التي يتقاضى الناس بموجبها. فلقد التقى فى هذا العصر أقوام من أجناس مختلفة: أتراك، ومصريون، وشاميون، وعراقيون، وفرنجة، وتتار وقعوا فى الأسر وأقاموا فى البلاد، وأرمن وغير هؤلاء. وهؤلاء جميعاً مختلفون فى العادات والتقاليد والأخلاق والأفكار، وكان لهذا أثر بالغ خطير فى الحياة السياسية والفكرية والقضائية حين ذاك.

ثانياً: الفكر السياسى الدينى:

ولعل أهم كتاب لإبن تيمية وضع فيه كل أفكاره السياسية المرتكزة على الدين هو كتاب «السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية». ولقد أراد ابن تيمية بهذا الكتاب محاولة إصلاح حال مجتمعه، ومحاولة القضاء على الفساد والإنحلال، إثر ما أصاب الأمة الإسلامية فى حروبها المدمرة مع الصليبيين وغارات التتار. وذلك بواسطة الرجوع إلى ما جاء بالقرآن والسنة.

أ - السياسة ترتكز على القرآن والسنة

ونلاحظ هنا أن ابن تيمية يحاول إصلاح الفساد السياسي والاجتماعى بالرجوع إلى القرآن والسنة والتمسك بأهداب الدين. لقد رأى المفكرون الغربيون عكس هذا وعلى وجه التحديد منذ القرن الخامس عشر الميلادى أى بعد قرن واحد من وفاة ابن تيمية؛ فلقد ذهب مكيافيللى (١٤٦٩ - ١٥١٧) إلى أن فساد السياسة وتدهور العمل السياسى إنما يرجعان بالدرجة الأولى إلى تدخل الدين والأخلاق. ولهذا نادى مكيافيللى بأنه من الضرورى إقصاء الأخلاق والدين عن الدائرة السياسية. كذلك ذهب توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) فى القرن التالى لقرن مكيافيللى إلى ضرورة إستبعاد السلطة الدينية عن التأثير فى مجريات الأمور السياسية، بل رأى أن الدين يجب أن يخضع لسلطة الدولة.

ولنا أن نتساءل الآن ما الذى دعى ابن تيمية إلى ضرورة تأسيس السياسة على الدين؟ لقد ذكرنا من قبل أن ابن تيمية شاهد الفساد والانحلال الذى ساد الدولة الإسلامية عقب غارات التتار وهجمات الصليبيين، وهو قد رأى أن هذا الفساد يمكن أن يعالج إذا عاد الناس جميعاً إلى كتاب الله وسنة رسوله، وإذا تم اختيار الولاة حسب شرائط وقواعد منبثقة من الدين الإسلامى الحنيف. ومعنى هذا أن السياسة القائمة على الدين، أو الحكم المستند إلى قواعد الدين، والمرتكز على وصاياه وتعاليمه، هو الحكم الأمثل الذى يعيد للأمة الإسلامية عزتها ومجدها وقوتها ووحدتها.

ب - عناصر السياسة الشرعية

نعود الآن إلى كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية والذى قررنا بصدده أنه يعتمد على الدين، بعد أن رأينا لماذا أقام السياسة على الدين بخلاف المفكرين المسيحيين الأوربيين، ونعود بوجه خاص إلى آيتين من سورة النساء يعتمد عليها تماماً فى تشييد كتابه هذا.

ويقسم ابن تيمية كتابه هذا إلى بابين للحديث عن أداء الأمانات وهو يقسمه إلى قسمين رئيسيين **الأول** يتحدث فيه عن الولايات أما **الثانى** فيتحدث فيه عن الأموال. أما الباب الثانى فيخصصه للحديث عن الأحكام، وهو يقسمه أيضاً إلى قسمين، يتحدث فى القسم **الأول** عن حدود الله، ويتحدث فى القسم **الثانى** عن حقوق الناس، ثم يتحدث فى الخاتمة عن نظام الشورى وعن أهمية الولاية. وسوف نتناول نحن بدورنا الفكر السياسى الدينى عند ابن تيمية على نفس النحو ونفس التقسيم الذى قرره هو.

١ - أداء الأمانات

ويعتمد هذا الجزء (أداء الأمانات) على الآية الكريمة من سورة البقرة «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيرا»[١].

ويرى ابن تيمية أن أداء الأمانات فيه نوعان: أحدهما الولايات والثانى الأموال، ثم يخصص لكل جزء قسم خاص به.

يذهب ابن تيمية إلى أن على الملك أو السلطان أن يولى الأصلح من الناس وليس الأقرب، أو الذى لديه مال أو جاه، وينطبق اختيار الملك أو السلطان للأصلح على كافة الأعمال المناطة بالدولة؛ إذ يجب عليه أن يولى الأصلح فى المكان الصالح له، والذى يتفق مع علمه وثقافته وكافة مؤهلاته الأخرى. وتولية الأصلح عند ابن تيمية تشمل:

١ - الأمراء نواب السلطان على الأمصار.

٢ - الأمراء نواب ذى السلطان.

٣ - القضاة.

---

(١) سورة البقرة: آية ٥٨.

٤ - أمراء الجند.

٥ - وزراء المال.

٦ - الكتاب.

وعلى السابقين بتولية الأصلح ممن ينوب عنهم مثل:

١ - أئمة الصلاة والمؤذنين.

٢ - المقرئين.

٣ - المعلمين.

٤ - أمراء الحج.

٥ - رجال البريد.

٦ - رجال المخابرات.

٧ - رجال الخزانة.

٨ - حراس الحصون.

٩ - نقباء العساكر.

١٠ - عرفاء القبائل والأسواق.

١١ - رؤساء القرى.

ولا يجوز عند ابن تيمية تولية من يطلب الولاية لنفسه يقول إبن تيمية «ولا يقدم الرجل لكونه قد طلب الولاية، أو سبق في الطلب بل يكون ذلك سبب المنع، فإن في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم: أن قوماً ما دخلوا عليه فسألوه ولاية فقال (إنا لا نولي أمرنا هذا من طلبه)[١].

---

(١) نفس المرجع: ص ٢٠.

كما لا يجوز لملك أو سلطان أن يعدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لسبب من الأسباب التالية:

١ - أن يكون من ولاه قريباً له.

٢ - أو أن يكون بينهما ولاء عتاقة أو صداقة.

- أو أنهما من بلد واحد.

٤ - أو يكون هن ولاه على مذهبه أو طريقته.

٥ - أو يكون من جنسه عربياً أو فارسياً أو تركياً أو رومياً.

٦ - أو يكون قد ولاه من أجل رشوة أو مال أو منفعة.

٧ - أو لضغن في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما.

ويقرر ابن تيمية أن الحاكم إذ لم يولي الأصلح، واتخذ من بين الأسباب السابقة سبباً بعينه على تولية غيره مما هو أقل منه صلاحاً أو قدرة يكون قد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى «يأيها الذين آمنوا، لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون»[1].

ويرتكز الاختيار على القوة والأمانة وهنا يرجع ابن تيمية إلى الآية الكريمة «إن خير من استأجرت القوى الأمين»[2]. لكن لما كان اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل فإن ابن تيمية يقرر هنا مبدءاً آخر يرتكز على اختيار «الأصلح في كل ولاية بحسبها». وهو يرى طبقاً لهذا المبدأ أن الواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً فيها: فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوى الشجاع، وإن كان فيه فجوراً، على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً.

---

(١) سورة الأنفال: آية ٢٧.

(٢) سورة يوسف: آية ٥٤.

وسئل بعض العلماء - يقول ابن تيمية - إذا لم يوجد من يولى القضاء إلا عالم فاسق، أو جاهل دين، فأيهما يقدم. فقال: إذا كانت الحاجة إلى الدين أكثر لغلبة الفساد. قدم الدين، وإن كانت الحاجة إلى العلم أكثر.. قدم العالم وهكذا يعدد ابن تيمية الأمثلة التى تدعم مبدأه عن ضرورة اختيار الأصلح فى كل ولاية بحسبها.

القسم الثانى: الأموال

الأموال هى القسم الثانى من (الأمانات) يقول عز وجل «فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى أؤتمن أمانته. وليتق الله ربه»[١].

ولا يتناول هذا القسم الولاة فقط، وإنما يتناول الولاة والرعية، فعلى كل منهما أن يؤدى إلى آخر ما يجب أداؤه إليه، فعلى ذى السلطان ونوابه فى العطاء، أن يؤتوا كل ذى حق حقه، وعلى جباة الأموال كأهل الديوان أن يؤدوا إلي ذى السلطان ما يجب إيتاؤه إليه. وكذلك على الرعية أن يطلبوا من ولاة الأموال ما لا يستحقونه[٢].

فليس على الرعية أن يمنعوا السلطان ما يجب دفعه إليه من الحقوق، وإن كان ظالماً، كما أمر به النبى صلى الله عليه وسلم، لما ذكر جور الولاة، فقال: «أدوا إليهم الذى لهم، فإن الله تعالى سائلهم عما إسترعاهم».

لكن إبن تيمية يشترط هنا على الولاة شرطاً هاماً وهو أنه ليس لولاة الأموال أن يقسموه بحسب أهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء وليسوا ملاكاً، قال النبى صلى الله عليه وسلم «إنى والله لا أعطى أحداً، ولا أمنع أحداً، وإنما أنا قاسم، أضع حيث أمرت». وإذا كان رسول الله قد أخبر أنه لا يستطيع أن يمنح ويمنع بإرادته

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٨٣.

(٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية القسم الأول ص ٤٣.

واختياره، كما يفعل المالك الذى أبيح له التصرف فى ماله، فمن باب أولى يجب أن يلتزم كل سلطان أو والى بذلك.

وتتكون الأموال السلطانية من:

الغنيمة: وهى المال المأخوذ من الكفار بالقتال، والصدقات والفيئ وهى ما أخذ من الكفار بغير قتال، والمصروفات.

ويختم إبن تيمية حديثه فى هذه النقطة بقوله «أن الصالحين أرباب السياسة الكاملة، هم الذين قاموا بالواجبات وتركوا المحرمات، وهم الذين يعطون ما يصلح الدين بعطائه، ولا يأخذون إلا ما أبيح لهم، ويغضبون لربهم إذا أنتهكت محارمه، ويعفون عن حظوظهم، وهذه أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بذله ودفعه، وهى أكمل الأمور، وكلما كان إليها أقرب كان أفضل»[1].

٢ - الأحكام

ويقسم ابن تيمية هذا الباب إلى قسمين، يتحدث فى الأول منهما عن حدود الله، ويتحدث فى الثانى عن حقوق الناس، وأغلب حديث إبن تيمية ينطبق على ما نسميه الآن بالقانون الجنائى، وهو أيضاً يرتبط بنص الآية الشريفة «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل» ويذكر إبن تيمية أن الحكم بين الناس إنما يكون فى الحدود والحقوق، وسوف نتناول نحن حدود الله أولاً ثم نتناول ثانياً حقوق الناس.

أ - حدود الله:

وهى تلك الحدود أو الحقوق الإلهية، وهى ليست لقوم معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين، وكلهم محتاج إليها وهى عند إبن تيمية مثل: حد قطاع الطريق والسراق والزناة ونحوهم، ومثل: الحكم فى الأموال السلطانية، والوقوف، والوصايا التى ليست لمعين.

---

(١) نفس المرجع: ص ٧٦.

ويجب على الولاة البحث فى حدود الله، وإقامتها من غير دعوى أحد به، وكذلك تقام الشهادة فيه، من غير دعوى أحد به لأن حدود الله وحقوق الله رسمها فى كتابه العزيز الحكيم.

كذلك يجب إقامة هذا النوع من الحدود على الجميع سواء بسواء؛ فيقام على الشريف والوضيع، والقوى والضعيف، ولا يجوز تعطيل حدود الله بواسطة شفاعة شفيع، أو هدية من الهدايا، ومن عطل حدود الله، أو عطل أحداها، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، ولا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، وهو ممن أشترى بآيات الله ثمناً قليلاً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من حالت شفاعته دون حد من حدود الله، فقد ضاد الله فى أمره، ومن خاصم فى باطل، وهو يعلم، لم يزل فى سخط الله حتى ينزع. ومن قال فى مسلم ما ليس فيه، حبس فى ردغة الخبال، حتى يخرج مما قال: قيل: يا رسول الله، وما ردغة الخبال؟ قال: عصارة أهل النار»[1].

ويرى ابن تيمية أنه لا يجوز أن يؤخذ من الزانى والسارق والشارب أو قاطع الطريق ونحوهم مال، تعطل به الحدود، لا لبيت المال ولا لغيره، فهذا المال المأخوذ لتعطيل الحد سحت خبيث، وإذا فعل ولى الأمر ذلك، فقد جمع فسادين عظيمين أحدهما: تعطيل الحد، والثانى أكل السحت.

ب - حقوق الناس:

ومن أول حقوق الناس ما يسميه ابن تيمية **بحقوق النفوس** وهو يذكر آيات الله فى سورة الأنعام القائلة «قل: تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً، وبالوالدين إحساناً، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق، نحن نرزقكم وإياهم، ولا تقربوا الفواحش، ما ظهر منها وما بطن، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون.

---

(١) نفس المرجع: ص ص ٧٩ - ٨٠.

ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده، وأوفوا الكيل والميزان بالقسط، لا نكلف نفساً إلا وسعها، وإذا قلتم فأعدلوا ولو كان ذا قربى، وبعهد الله أوفوا، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون، وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون»[1] كما يذكر قوله تعالى «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ» إلى قوله «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه، وأعد له عذاباً عظيماً»[2] وقوله سبحانه «من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً» وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة فى الدماء».

ولقد أباح الإسلام القصاص، حفاظاً على حقوق النفوس إلا أن سماحة الإسلام تطلب من أولياء المقتول أن يعفوا فالعفو أفضل لهم.

كما أن هناك قصاص فى الجراح علاوة على القصاص فى القتل، فإذا قطع أحد اليد اليمنى من مفصلها لآخر فله أن يقطع يده من المفصل كذلك، وإذا قلع سنه فله أن يقلع سنه وهكذا.

كما أن القصاص في الأعراض مشروع أيضاً؛ وهو أن الرجل إذا لعن رجلاً أو دعا عليه، فله أن يفعل به كذلك.

أما الفرية فيذكر ابن تيمية أن الفرية وإن كانت ونحوها لا قصاص فيها ففيها العقوبة بغير ذلك. فمنه حد القذف الثابت بالكتاب والسنة والإجماع قال الله تعالى: «والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء، فأجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم»[3].

---

(١) سورة الأنعام: آيات ١٥١، ١٥٢، ١٥٣.

(٢) سورة النساء: آية ٩٢، ٩٣.

(٣) سورة التوبة: آية ٤، ٥.

ومن حقوق الإنسان أيضاً، حقوق الزوجية أو ما يسميه ابن تيمية بحقوق الزوج والزوجة؛ فيجب على الزوجين أن يؤدى إلى الآخر حقوقه بطيب نفس وإنشراح صدر، فإن للمرأة على الزوج حقاً فى ماله وهو الصداق والنفقة بالمعروف، وحقاً فى بدنه وهو العشرة والمتعة.

وللرجل على زوجته أن يستمتع بها متى شاء ما لم يضر بها، أو يشغلها عن واجب فيجب عليها أن تمكنه لذلك كما يجب على المرأة ألا تخرج من منزله إلا بإذنه، وعليها خدمة المنزل كالفراش والطبخ والكنس ونحو ذلك خصوصاً الخفيف منه.

كذلك يحدثنا ابن تيمية عن حقوق الناس فى المعاملات وهى عنده كوجوب تسليم الثمن على المشترى، وتسليم المبيع على البائع للمشترى، وتحريم تطفيف المكيال والميزان، ووجوب الصدق والبيان، وتحريم الكذب والخيانة والغش، وأن جزاء القرض الوفاء والحمد، وتحريم أكل المال بالباطل وجنسه من الربا والميسر[1].

٣ - الشورى وأهمية الولاية

يذهب ابن تيمية إلى أنه لا غنى لولى الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر به نبيه فقال: «فاعف عنهم وإستغفر لهم وشاورهم فى الأمر»[2] وقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال «لم يكن أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قيل: إن الله أمر بها نبيه ليتألف قلوب أصحابه، وليقتدى به من بعده وليستخرج منهم الرأى فيما لم ينزل فيه وحى من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك.

وإذا كان الله قد أمر رسوله الكريم بالمشاورة، فغيره أولى بها، وقد

---

(١) نفس المرجع: ص ص ١٧٩، ١٨٠.
(٢) سورة آل عمران: آية ١٥٩.

أثنى على المؤمنين بذلك فى قوله «وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون والذين إستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شوري بينهم ومما رزقناهم ينفقون»[1].

ومما لا شك فيه أن نظام الشورى هو أكبر دليل على الديموقراطية فى الإسلام، فلا إستبداد برأى، وليس ثمة حكم فرد واحد، يفعل ما يراه، حسب ما يشاء ويهوى، وإنما الحكم إن كان فردياً، فإنه لابد وأن يستنير ويخضع لآراء العلماء والفقهاء والمثقفين وذوى الخبرة فى أى مجال من مجالات الحياة *

أما بالنسبة لأهمية الولاية، وهو الموضوع الثانى الذى وضعه ابن تيمية فى خاتمة «السياسات الشرعية»، فإن هذه الأهمية ترجع إلى أن «ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بنى آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالإجتماع لحاجة بعضهم إلي بعض، ولابد لهم عند الإجتماع من الحاجة إلى رأس حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم: «إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم».. وهكذا أوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد فى الإجتماع القليل العارض فى السفر، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الإجتماع»[2].

---

(١) سورة الشورى: آيات ٣٦، ٣٧، ٣٨.

* يمكن للقارئ هنا أن يرجع إلى كتابنا «الفكر السياسى فى الإسلام» لكى يقف على المعنى الأوسع والأكمل لنظام الشورى فى الإسلام وملامحه الديموقراطية كما يمكن له الرجوع إلى كتاب حسن إبراهيم وعلى إبراهيم حسن عن «النظم الإسلامية» ص ١٣٥، وكتاب محمود حلمى عن «نظام الحكم الإسلامى مقارناً بالنظم المعاصرة» ص ٥٤، وما بعدها وكتاب عبد الرحمن عزام عن الرسالة الخالدة ص ٢١٣ وما بعدها، وكتاب عباس محمود العقاد عن «الديموقراطية» بل هو جوهرها ولبابها، وهو يقضى على النظام الموناركى المستبد، ويقضى على النظام الأوليجاوكى، ويفرض على الحاكم ضرورة مشاورة تابعيه، وأخذ رأيهم، وهذا هو معنى الديموقراطية المنبثق عن الحكم بالشورى.

(٢) ابن تيمية: الخاتمة ص ١٨٥.

ويذكر ابن تيمية سبباً آخر عن ضرورة تنصيب الولاة وهو أن الله أمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وهذا لا يتم إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد، ونصرة المظلوم، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة(١).

أما النص الأول الذى ذكره ابن تيمية فإنه يذكرنا بفكرة قديمة قدم الفكر الفلسفى ذاته، بدأها الفليسوف اليونانى أفلاطون* حينما ذكر فى جمهوريته أن الإنسان المفرد لا يستطيع أن يفى بكل حاجاته بنفسه، لأنها تحتاج إلى صنائع وعلوم يتعمقها أناس مختلفون، فالفرد مفتقر إلى غيره محتاج إليه، وافتقاره إلى الآخرين هو سبب نشأة الدولة أو المدينة التى تتعدد فيها الحرف، ويزداد فيها تعاون الناس وتحتاج فى النهاية إلى عقل مدبر حاكم يحكم بين الناس والجماعات المختلفة.

إلا أننا نستطيع أن نضيف إلى هذا، أن ابن تيمية هذا المفكر الإسلامى، لم يقنع بالعمليات الإجتماعية التى تنتهى إلى ضرورة إيجاد حاكم هو رئيس المجتمع وقائده، ولم يتوقف عندها وحسب، ولكنه أردف أن الحاكم لابد من وجوده لكى ينفذ أوامر وقواعد وقوانين إلهية. ولهذا نجده يؤكد أن «السلطان ظل الله فى الأرض» بمعنى أنه كلمة الله على الأرض، وقوانينه فى الدنيا، ووصاياه فى العالم الأرضى. وهذا الأمر منبثق بلا شك من باعث دينى قوى تغلغل إلى ابن تيمية، ولم يكن موجوداً عند فلاسفة اليونان. ذلك الباعث الدينى الذى جعل ابن تيمية،

---

(١) نفس المرجع: نفس الموضع.

* لمعرفة أدق بالحوار الأفلاطونى حول هذه النقطة يمكن للقارئ أن يرجع إلى محاورة «جمهورية أفلاطون» الباب الثانى الذى ترجمه للعربية حنا خباز. كم يمكن الرجوع إلى كتاب على عبد المعطى عن «الفكر السياسى الغربى» الفصل الأول. والحق أن كثيراً من مفكرى الإسلام الأوائل قد تأثروا بهذه الفكرة نذكر منهم ابن أبى الربيع، والفارابى، والماوردى، والغزالى، ويمكن الرجوع فى ذلك إلى الفصل الخامس، والفصل السادس، والفصل السابع، والفصل التاسع من كتابنا «خصائص الفكر السياسى فى الإسلام وأهم نظرياته».

ينـادى أن «مـن الـواجـب اتـخـاذ الإمـارة ديناً وقـربة يـتـقـرب بـهـا إلـى الله»[1].

ولابد لنا أن نتوقف هنا عند فكرة هامة أوردها ابن تيمية وتعارضها بقوة الماركسية، ذلك أن ابن تيمية يذهب إلى ضرورة وجود السلطان، ويستشهد بذلك بأحاديث نبوية متعددة، بل إنه يذهب أكثر من هذا إلي أن السلطان ولو كان جائراً وظالما أصلح للناس مما لو عاشوا بدون سلطان - يقول ابن تيمية: «يقال ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان» وأن التجربة تبين ذلك ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون «لو كان لنا دعوة مجابة لدعونا بها للسلطان»[2].

لكن الماركسية تختلف مع ابن تيمية نصاً ومعنى، فبينما تهدف الماركسية إلى الوصول إلي المجتمع الشيوعى الخالى من الطبقات، والذى لم يعد فى نظرها فى حاجة إلى حاكم، أو جهاز حكومى، أو حتى إلى مفهوم الدولة، فإننا نجد ابن تيمية يتمسك بضرورة وجود الحاكم أو السلطان، وأن وجوده أكثر صلاحاً - حتى لو كان ظالماً - من عدم وجوده وأن الحاكم حتى لو كان عاجزاً فى بعض النواحى، فإن وجوده ضرورى لاستتباب الدولة وتقدمها. يقول ابن تيمية «من ولى ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من الواجبات، واجتنب ما يمكنه من المحرمات، لم يؤاخذ بما يعجز عنه»[3].

---

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية. الخاتمة ص ١٨٦.
(٢) نفس المرجع: ص ١٨٥.
(٣) انظر تفاصيل ذلك فيما عرضناه فى هذا الكتاب عن الماركسية.

الأنموذج الخامس

إبن خلدون وفلسفته السياسية

أولاً: حياته ومؤلفاته:

هو عبد الرحمن (أبو زيد) ويلقب بولى الدين، ولد بتونس فى أول رمضان عام ٧٢٣هـ (٢٧ مايو ١٣٣٢م)، وتوفى بالقاهرة فى الخامس والعشرين من رمضان عام ٨٠٨هـ (١٩ مارس عام ١٤٠٦م)[١]. وتنتمى أسرته إلى أصل يمانى حضرمى، لم يصلنا من مؤلفاته إلا كتابه المشهور المعروف باسم «مقدمة إبن خلدون». وهو كتاب ضخم يحتوى على سبع مجلدات، وأسمه الذى وضعه له إبن خلدون هو «كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر».

أ - كيفية قيام الدولة أو المدينة

يرى إبن خلدون أن الإجتماع الإنسانى ضرورى، وأن الحكماء قد عبروا عن هذا بقولهم «الإنسان مدنى بالطبع».

ثم يبين إبن خلدون ضرورة التعاون لبقاء الجنس البشرى فيقول «وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته؛ لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء فى حياته، ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر»[٢] ويستنتج من هذا «أن الإجتماع ضرورى للنوع الإنسانى وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من إعتمار العالم بهم، وإستخلافه إياهم»[٣]. ولابد لمثل هذا الإجتماع الضرورى للإنسان من رئيس أو سلطان.

ومما تقدم يتضح أن إبن خلدون قد سار على نفس خطوات أفلاطون

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية، العدد الأول. ص ٢٧١.

(٢) المقدمة: ص ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٣) المقدمة: ص ٢٧٤.

الذى لم يذكره فى مقدمته، وإن كان إبن خلدون قد أدخل بعض الاعتبارات الدينية، خصوصاً حينما تحدث عن سلطان نبى، يحكم بشريعة السماء. وإلى مثل هذا الرأى سار ابن أبى الربيع أيضاً والفارابى والماوردى والغزالى.

ب - تأثير العوامل الجغرافية على السياسة

تحدث إبن خلدون عن طبيعة الإجتماع البشرى بصفة عامة، وبين ضرورته وكيفية تنوعه بالنسبة للإقليم وتأثره بظروف الجو من الحر والبرد والإعتدال وأثر الهواء فى أخلاق البشر وألوانهم وأحوالهم، من خلال إستعراضه لجغرافية العالم كما كانت تعرف فى عصره[1]، ويذكر شيروانى أن إبن خلدون قد ركز على مدى تأثير العوامل الفيزيقية على السياسة... وأنه رأى أن المجتمعات المتطرفة المناخ تكون بعيدة عن الحضارة والثقافة، كما أن الذوق العام، ومدى الفهم، والتعقل، تتأثر بدورها بالمناخ، وما يترتب على ذلك من تأثيرات شتى على عادات وتقاليد الشعوب. ولقد أوضح إبن خلدون نظريته تلك عن تأثير المناخ بعدة أمثلة؛ فذكر أن العرب والرومان والفرس والإغريق قد ساهموا فى تاريخ الحضارة والثقافة نظراً لإعتدال المناخ فى هذه الدول. كما ذهب إبن خلدون إلي أن نظام التغذية يؤثر على البناء الفسيولوجى والبناء النفسي، وما يترتب على هذه وتلك من أبعاد سياسية[2].

ولقد لاحظ شيروانى بحق أن نظرية إبن خلدون هذه فى تأثير العوامل الجغرافية على الحياة الاجتماعية والسياسية وسائر الظواهر الأخرى، قد

---

(١) محمود إسماعيل محمد: دراسات فى العلوم السياسية: مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٩٧٢ ص ٣١٥.

(٢) Sherwany; H. KH: Studies in Muslim politcal thought and Adminstration. P. 186.

توصل إليها إبن خلدون قبل بودان وقبل مونتسكيو أيضاً[1] ونحن نضيف إلى هذا أن الفارابى قد توصل إلى هذه النظرية قبل إبن خلدون.

جـ - البدو أصل العمران والمدنية

البدو عندَ إبن خلدون هم المقتصرون على الضرورى فى أحوالهم، العاجزون عما فوقه، أما الحضر عنده فهم «المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم»[2] ولما كان الضرورى أقدم من الكمالى وسابق عليه «لأن الضرورى أصل والكمالى فرع ناشئ عنه»، فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان الضرورى، ولا ينتهى إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضرورى حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها، وينتهى بسعيه إلى مقترحه منها[3].

ولا يكتفى إبن خلدون بهذا، بل نجده يقرر أن أهل البدو أقرب إلي الخير من أهل الحضر وسبب ذلك كما يقرر إبن خلدون هو:

١ - أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها، وينطبع فيها من خير أو شر.. وأن صاحب الخير إذا سبقت إلي نفسه عوائد الخير، وحصلت له ملكته بعد عن الشر وصعب عليه طريقه.

٢ - أن أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من الشرور، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه.

٣ - أن أهل البدو إن كانوا مقبلين على الدينا إلا أن إقبالهم هذا

---

(١) Sherwany; H. KH: Studies in Muslim politcal thought and Adminstration. P. 18.

(٢) المقدمة: ص ٤١٣.

(٣) المقدمة: ص ٤١٣.

يكونون في الحد الضروري لا في شئ من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع فى النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم من علاج الحضر.

٤ - أن الحضارة هى نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، والحضارة كما سيتبين فيما بعد متصلة بالحضر لا بالبدو[١].

كما يذهب إبن خلدون أيضاً إلي أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، والسبب فى ذلك عنده «أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم فى المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذى يسوسهم والحامية التى تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التى تحوطهم والحرز الذى يحول دونهم.. فهم آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان.. أما أهل البدو فلتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم فى الضواحى، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب، فهم قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائما يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب فى الطرق... قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع واستنفرهم صارخ. وأهل الحضر مهما خالطوهم فى البداية أو صاحبوهم فى السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم[٢].

علاوة على أن البدو لا يخضعون إلي أحكام سلطانية أو تعليمية تضعف نفوسهم، ويخشونها، وتبعد عنهم الشجاعة التى تعودوا عليها بعكس أهل الحضر يقول إبن خلدون «ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية

---

(١) المقدمة: ص ص ٤١٤ - ٤١٥.

(٢) المقدمة: ص ص ٤١٨ - ٤١٩.

التعليمية مما تؤثر فى أهل الحواضر فى ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم فى وليدهم وكهولهم والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب»[١].

ويرى إبن خلدون أن من أخلاق البشر الظلم والعدوان وأن من امتدت عينه إلى متاع أخيه إمتده يده إلى أخذه، إلا أن يصده وازع... فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدى من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو يعدو عليه، فإنهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم، إلا إذا كان من الحاكم بنفسه. وأما العدوان الذى من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغارة ليلاً، أو العجز عن المقاومة نهاراً. أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الإستعداد والمقاومة وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرياؤهم بما وقر فى نفس الكافة لهم من الوقار والتجلة، وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحى من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم؛ إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم؛ وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى ارحامهم وقربائهم موجودة فى الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم. واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام، حين قال لأبيه «لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون»[٢] والمعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبة له[٣].

وهكذا يرى إبن خلدون أن البدو أسبق من الحضر، وأن أهل البدو أقرب

---

(١) المقدمة: ص ٤٢١.
(٢) سورة يوسف: آية ١٤.
(٣) المقدمة: ص ٤٢٢.

إلى الخير من أهل الحضر، وأنهم أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، وأن وازع أهل الحضر هو الحاكم والسلطان، أما وازع أهل البدو فهم الشيوخ، وأن أهل الحضر يعتمدون على الجيش، بينما يعتمد أهل البدو على العصبية؛ تلك العصبية التى تشتد بها شوكة أهل البدو ويخشى جانبهم وبدونها لا يقوم لهم قائم يقول إبن خلدون «وأما المتفردون فى أنسابهم فقل أن تصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه - فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب، تسلل كل واحد منهم يبغى النجاة لنفسه خيفة وإستيحاشاً من التخاذل»[1].

وموازنة إبن خلدون هذه بين البدو والحضر هى التى إنتهى منها إلي نظرية العصبية؛ تلك النظرية التى أحدثت ضجة كبيرة، والتى يمكن أن تكون أساس الدراسات الحديثة الخاصة بالإنتماء إلى الجماعة «أيا ما كانت» بما فى ذلك الدولة أو الأمة وليس فقط القبيلة - كما عنى بها ذلك إبن خلدون أول الأمر - كما يمكن أن تنير الطريق أمام فكرة الولاء Loyality وهى فكرة أصبحت الآن من الأفكار الأساسية فى دراسة الحركات القومية والسياسية بصفة عامة[2].

د - نظرية العصبية

لقد ابتكر إبن خلدون نظرية جديدة فى تكوين الدول وإنحلالها، وأيدها بما شاهده من أحوال الأمم؛ وهى نظرية العصبية[3].

١ - معنى العصبية

ومعنى العصبية عند إبن خلدون هى نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته... وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى

---

(١) المقدمة: ص ٤٢٣.

(٢) محمود إسماعيل محمد: دراسات فى العلوم السياسية ص ٣١٥.

(٣) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادى أبو ريدة الطبعة الثالثة ١٩٥٤. الحاشية ص ٣١٥.

أرحامهم وأقربائهم موجودة فى الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر[1].

والعصبية منها ما هو واسع ومنها ما هو ضيق، أى أنها ليست على مستوى واحد، وفى هذا يقول إبن خلدون «إعلم أن كل حى أو بطن من القبائل، وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هى أشد التحاماً من النسب العام لهم، مثل عشير واحد، أو أهل بيت واحد، أو أخوة بنى أب واحد لا مثل بنى العم الأقربين والأبعدين. فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص، ويشاركون من سواهم من العصائب فى النسب العام والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام؛ إلا أنها فى النسب الخاص أشد لقرب اللحمة»[2].

ومعنى هذا الذى يقوله إبن خلدون أن النعرة قد تكون واسعة، أساسها النسب العام فى القبيل أو العائلة الممتدة Extended Family، وقد تضيق حتى تقتصر على بنى العم أو الأخوة فقط، وفى هذه الحالة الثانية تكون النعرة أشد لقرب اللحمة، ومتانة الصلة.

٢ - العصبية والرياسة

وفيما يتعلق بالرياسة نجد إبن خلدون يقرر أن الرياسة تكون فى هذا النسب الخاص الضيق ولا تكون فى الكل، وأن من يتولى الرياسة من تلك العصبيات الضيقة لابد وأن تكون عصبيته أقوى من سائر العصبيات، ويرى إبن خلدون أن الاجتماع والعصبية مثل أى تكوين لابد أن يغلب فيه أحد العناصر.

ويلخص الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى شرحه على «خصائص مذهب إبن خلدون» التى ذكرها دى بور فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى

---

(١) المقدمة: ص ٤٢٣.

(٢) المقدمة: ص ٤٢٨.

الإسلام» هذه المعانى بقوله: «ولما كانت العصبية أساس القوة والشوكة فهى أساس التغلب، والتغلب أساس الرياسة، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى يغلبهم عليها غالب. وكما أن المزيج لا تظهر فيه إلا خاصة العنصر الغالب، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة، ورياسة أهل العصبية لا تكون فى غير نسبهم، والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية لوجود النسب بينهم، وتكون لغيرهم بالمجاز»[1].

وبناءاً على نظرية إبن خلدون تلك فى العصبية نجده يذهب إلى أن أهل البدو أقدر على التغلب مما سواهم لتواجد تلك العصبية بينهم، فإذا زالت عنهم حالة التوحش، وتمدنوا، أصبحوا أقل قدرة على التغلب والقتال، كما هو ملاحظ فى بعض الحيوانات؛ تكون متوحشة، فإذا خالطت الآدميين أصبحت مستأنسة، وزال عنها خطرها.

٣ - غاية العصبية الملك

أما الغاية التى تجرى إليها العصبية فهى الملك. يقول إبن خلدون «إنا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون فى كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلابد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك والملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم إقتدار ما عليه إلا بالعصبية التى يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكى غاية العصبية»[2].

ومن هذا نرى أن «الملك هو غاية العصبية»، وإنها إذا بلغت إلى

---

(١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام: تعليق محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٣١٥.
(٢) المقدمة: ص ٤٣٩.

غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة[1] إلا إذا عاقها عن بلوغ الغاية واحداً من هذين العائقين:

١ - حصول الترف وانغماس القبيل فى النعيم «فتذهب خشونة البداوة، وتضعف العصبية والبسالة، وينعمون فيما آتاهم الله من ...لة... فالترف من عوائق الملك[2].

٢ - مذلة لقبيل وانقياده إلى غيره، تمنع القبيل من الإستمرار فى المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة؛ فلا يصل القبيل إلى الغاية وهى الملك.

٤ - العصبية والأخلاق والدين

وإذا كانت العصبية تشير إلى الناحية المادية الفيزيقية من بين ما تشير إليه، فإن إبن خلدون لا يكتفى بتلك القوة الجسدية وحدها، وإنما يرى ضرورة توافر القوة المعنوية المرتكزة إلى الأخلاق والدين، فهو يقول مبينا بوضوح كامل هذا المعنى «لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التى فيه؛ وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان، فإذا خلال الخير فيه هى التى تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة»[3] وهنا يربط ابن خلدون بين السياسة وبين الأخلاق ربطاً محكماً، من حيث أن السياسة والملك عنده يرتبطان بالخير.

---

(١) المقدمة: ص ٤٤٠.

(٢) المقدمة: ص ٣٤١.

(٣) المقدمة: ص٣٤٤.

ويقول إبن خلدون أيضاً في هذا المعنى الذي يربط السياسة بالأخلاق والدين «فالسياسة والملك هي كفالة للخلق، وخلافة لله في العباد، لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير، ومراعاة المصالح، كما تشهد به الشرائع... فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك»[1].

ويرى إبن خلدون أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، «فكل أمر تحمل عليه الكافة فلابد له من العصبية، وفي الحديث الصحيح... «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»، وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العادة، فما ظنك بغيرهم، ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية»[2] ومعنى هذا أن الدين يقوى العصبية ويشد أزرها، ويضيف إلى شدتها شدة، ولكنه وحده لا يمكن أن يقام بدون عصبية.

٥ - العصبية وحدود الدولة

ويرى إبن خلدون أن الدولة يجب أن يكون امتدادها المكاني أو الجغرافي محدود على قدر عدد أهل العصبية المكونين لها، وذلك حتى لا تترامى أطرافها فينفذ أعداد من يتولون هذه الأطراف من أهل العصبية، فتكون مغنماً سهلاً للأعداء.

إن كل دولة إذن يكون إتساعها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة، وعند نفاذ عددهم بالتوزيع هنا وهناك ينقطع لهم الفتح والإستيلاء. يقول إبن خلدون «والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون

---

(١) المقدمة: ص ٤٤٥.

(١) المقدمة: ص ٤٦٨.

بالعصبية، وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها، وينقسمون عليها، فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع لذلك»[1] كما يقول فى موضع آخر مستنتجاً قوله هذا فى إمتداد بعض وعدم إمتداد بعضها الآخر «وعلى هذه النسبة فى أعداد المتغلبين لأول الملك يكون إتساع الدولة وقوتها»[2].

٦ - العصبية وعمر الدولة

ولقد استند إبن خلدون هنا إلى المنهج العضوى. إذ الدولة عنده كالكائن الحى أو كالشخص يولد ويحيا ويموت، له بداية وله نهاية ويخضع لعوامل النمو والفناء. فلقد زعم أن عمر الدولة قد يمتد إلى مائة وعشرين سنة أو قد يكون دون ذلك مسترشداً بحياة الأشخاص العاديين فى هذا الحساب[3] يقول إبن خلدون «إعلم أن العمر الطبيعى للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة... وأن الدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذى هو إنتهاء النمو والنشوء إلى غايته. قال تعالى: «حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة)[4]. ولذا قلنا أن عمر الشخص الواحد وهو عمر الجيل.. وإنما قلنا أن عمر الدولة لا يعدو فى الغالب ثلاثة أجيال: لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والإفتراس والإشتراك فى المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون. والجيل الثانى تحول حالهم بالملك والترفة من

---

(١) المقدمة: ص ٤٧٤.
(٢) المقدمة: ص ٤٧٥.
(٣) عبد المعز نصر: فى المجتمع والسياسة ص ٢٧.
(٤) سورة الأحقاف: ص ص ٤٨٥ - ٤٨٧.

البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الإشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشئ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع. ويبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا للجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم فى المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التى كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيهم. وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفتقوه من النعيم وغضارة العيش: فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين ويُلبّسون على الناس فى الشارة والزى وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها. وهم فى الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها. فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته. فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الإستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر الموالى، ويصطنع من يغنى عن الدولة بعض الغناء، حتى يأذن الله بإنقراضها، فتذهب الدولة بما حملت. فهذا كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلقها »[1].

ثم يستطرد إبن خلدون فى نظريته تلك القائمة على المنهج العضوى فيذكر «أن هذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مر. ولا تتعدى الدول فى الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا أن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب، فيكون الهرم مستولياً والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً[2] «فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»[3].

---

(١) المقدمة: ص ص ٤٨٥ - ٤٨٧.
(٢) المقدمة: ص ٤٨٧.
(٣) سورة النحل: آية ٦١.

ولقد عرض إبن خلدون هذا التصوير العضوى التطورى للدولة في صورة أخرى؛ إذ أن هذه الأجيال الثلاثة التى تمر بها الدولة عند إبن خلدون من البداية حتى النهاية تتجاوب مع صورة أخرى رسمها «لاطوار الدولة وإختلاف أحوالها وخلق أهلها بإختلاف الأطوار» فالثلاثة أجيال للدولة تقابل عند إبن خلدون خمسة أطوار[١] هى:

الطور الأول: وهو طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع، والإستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السالفة قبلها فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور أسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشئ، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب وهى لم تزل بعد بحالها.

الطور الثانى: طور الإستبداد على قومه، والإنفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول والمساهمة والمشاركة.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعاً بما بنى أولوه... مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفى طرقهم بأحسن مناهج الإقتداء، ويرى أن فى الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفى مجالسه... مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه... مضيعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم فى شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا

---

(١) محمد عبد المعز نصر: فى المجتمع والسياسة ص ٢٩.

يبنون. وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم، ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء، إلى أن تنقرض[1].

٧ - العصبية وانتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة

يذكر إبن خلدون أن «الغلب الذى يكون به الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الإفتراس، ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة، فطور الدولة من أولها بداوة»[2] ومن طور البداوة هذه تنتقل الدولة إلى طور آخر هو طور الحضارة.

وهكذا فإن الدولة حينما تقوم على أساس من العصبية وهى القوة الطبيعية الأولى لا تتوقف عند طور البداوة، وإنما تخضع لعملية تطور فى جو مغاير لجو البداوة التى ترعرعت فى كنفه العصبية، ذلك الجو هو ما أسماه إبن خلدون بالحضارة. وهنا يعمل الملك فى بيئة مختلفة عن تلك التى كانت موجودة فى طور البداوة الأولى وتصبح الدولة وعاء لحياة جديدة حضارية يسودها التفنن فى الترف وإحكام الصنائع المستعملة، والتأنق فى كل المظاهر، وتطوير شئون الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية... الخ.

ويجب أن نضع فى ذهننا أن انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة مرتبط تمام الارتباط بالأطوار الخمسة التى ذكرناها، كما أنه مرتبط أيضاً بالأجيال الثلاثة، والتى قلنا أن إبن خلدون يتبع فيها منهجاً عضوياً، يربط فيه بين الدولة وبين الكائن الحى أو بينها وبين الأشخاص على حد تعبيره. كما يجب أن نلاحظ أن إبن خلدون كان يضع حالة البداوة فى المقدمة ويعتبرها الحالة الأصلية الأولى التى تمت منها كل

---

(١) المقدمة: ص ص ٤٩٣ - ٤٩٦.
(٢) المقدمة: ص ٤٨٨.

الحالات المتتابعة. وحينما يأتي طور الحضارة، أو يأتى طور الخنوع أو المسالمة وطور الإسراف والتبذير، أو الجيل الثالث تكون الدولة قد هرمت ووصلت إلى نهايتها، ومن ثم تنقرض، والله خير الوارثين. وهنا تبدأ عصبية أخرى فى تزايد نفوذها، وتتزعم بقية عصبيات القبيلة، وتتجه قوة وشكيمة عصبيتها تلك إلى فتح آفاق جديدة، فتنمو ثم تزدهر، ثم يعتريها عوامل التدهور والفناء، بما تتبعه من الترف، والأخذ بإتجاهات الحضارة، فلا تلبث أن تنقرض، لكى تظهر عصبية من جديد، تشق نفس ذات الطريق وهكذا.

وفى هذا المعنى يقرر شيروانى «أن الدولة باعتمادها على العصبية القبلية تكون وحشية همجية فى أول الأمر، ثم باتساع الدولة تختفى العصبية، ويتكاثر الناس ثم يزداد الترف، فتضمحل الدولة وتنتهى. ويرى إبن خلدون أن الدولة كالفرد تولد وتنمو وتزدهر ثم تضمحل وتفنى، لكى تقوم عصبية أخرى تنمو ثم تسير فى نفس الخط، ثم تأخذ دولة جديدة مكان الأولى وتعاد السلسلة مرة أخرى»[1].

هـ - نظام الحكم عند إبن خلدون:

١ - الملك والخلافة والامامة

الملك منصب طبيعى للإنسان، «لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن أن تستمر حياتهم ووجودهم إلا بإجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا إجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة وإقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة، وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء

---

(١) Sherwany; H. KH: Studies in Muslim politcal thought and Adminstration. P. 189 - 190.

وإذهاب النفوس، المفضى إلى إنقطاع النوع. وهو مما خصه البارى سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم»[1].

ويعدد إبن خلدون بعض السمات التى لا يمكن أن يتم الملك إلا بها وهى: إستعباد الرعية وخضوعها للملك، بحيث لا يسمح بأن تكون هناك كلمة إلا كلمته وأمر إلا أمره، وهذا يحتاج إلى جيش خاضع له، وجباية الأموال، وبعث البعوث أو إرسال الرسل.

ويخصص ابن خلدون فصلاً «فى الخطط الدينية والخلافية» ذكر فيه أن صاحب الشرع متصرف فى حفظ الدين وسياسة الدنيا، أما فى الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التى هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم فى العمران البشرى[2].

أما الخطط الدينية الخلافية فهى:

١ - إمامة الصلاة؛ وهى أرفع هذه الخطط كلها.

٢ - الفتيا؛ تتمثل فى رد الخليفة للفتيا إلى أهل العلم والتدريس ولمن هو أهل لها، وإعانته على ذلك، ومنع من ليس أهلاً لها وزجره.

٣ - القضاء؛ وهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس فى الخصومات حسما للتداعى وقطعاً للتنازع ويكون ذلك بالكتاب والسنة. ويتصل بالقضاء وظيفة تنفيذية هى وظيفة الشرطة.

٤ - العدالة؛ وهى وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن مواد تصريفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضى بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم. وشرط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح.

---

(١) المقدمة: ص ٥١٣.
(٢) المقدمة: ص ٦٠٣.

٥ - الحسبة؛ وهى وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين؛ يعين لذلك من يراه أهلاً له فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزز ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة.

٦ - السكة؛ وهى النظر فى النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص.

٢ - الوزارة

وهى من أهم الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لأن إسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة وهى المعاونة، أو من الوزر وهى الثقل كأنه يحمل بفاعله أوزاره وأثقاله، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة والوزير قد ينظر فى حماية الكافة وأسبابها من النظر فى الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة. وقد يشرف على المخاطبات، أو أمور جباية المال وإنفاقه، أو قد يقوم بمهمة الحاجب، حسب ظروف الدول والأمم المختلفة، وقد يقوم بهذا كله.

وقد يصبح الوزير مستبداً بالحكم، فيكون الخليفة مجرد اسم، وكون الوزير هو القائم الفعلى بشئون الحكم ومن هنا انقسمت الوزارة إلى وزارة تنفيذ حينما يكون السلطان قائماً على نفسه، وإلى وزارة تفويض حينما يكون الوزير مستبداً بالسلطان وبالدولة.

٣ - الحجابة

كان هذا اللقب مخصوصاً فى الدولة الأموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة، ويغلق بابه دونهم أو يفتحه لهم على قدره فى مواقيته. وأما فى الدولة الأموية بالأندلس فكانت الحجابة لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامة، ويكون واسطة بينه وبين الوزراء فمن دونهم... ثم لما جاء الإستبداد على الدولة إختص المستبد باسم الحجابة لشرفها[١].

---

(١) المقدمة ص: ٦٠٩.

٤ - ديوان الأعمال والجبايات

يقول إبن خلدون «إعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك، وهى القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة فى الدخل والخرج، وإحصاء العساكر بأسمائهم، وتقدير أرزاقهم، وصرف أعطياتهم»[١]. ويحتوى هذا الديوان على عدد من المهرة من الحاسبين، يسطرون حساباتهم فى كتب معدة لذلك.

٥ - ديوان الرسائل والكتابة

وهذه الوظيفة غير ضرورية فى الملك كما يذكر إبن خلدون «لاستغناء كثير من الدول عنها رأساً كما فى الدول العريقة فى البداوة التى لا يأخذها بتهذيب الحضارة ولا إستحكام الصنائع. وإنما أكد الحاجة إليها فى الدولة الإسلامية شأن اللسان العربى والبلاغة فى العبارة عن المقاصد. فصار الكتاب يؤدى كنه الحاجة بأبلغ من العبارة اللسانية فى الأكثر وكان الكاتب الأمير من أهل نسبه ومن عظماء قبيلته، كما كان للخلفاء وأمراء الصحابة بالشام والعراق لعظم أمانتهم وخلوص أسرارهم[٢].

ومن خطط الكتابة التوقيع، وهو أن يجلس الكاتب بين يدى السلطان فى مجالس حكمه وفصله، ويوقع على القصص المرفوعة إليه أحكامها والفصل فيها، متلقاه من السلطان بأوجز لفظ وأبلغه.

ويتم إختيار الكاتب من أرفع طبقات الناس وأهل المروءة والحشمة منهم، وزيادة العلم والبلاغة، وذلك لأنه معرض للنظر فى أصول العلم، وتدعوه الحاجة إلى الاحتكاك بمجلس الملك وبطانته.

أما الصفات التى يجب أن يكون عليها الكاتب فهى:

١ - أن يكون حليماً فى موضع الحلم.

٢ - وأن يكون فهيماً فى موضع الحكم.

---

(١) المقدمة ص: ٦١٣.

(٢) المقدمة ص: ٦١٨.

٣ - « « مقداما فى موضع الإقدام.

٤ - « « محجماً فى موضع الإحجام.

٥ - « « مؤثراً للعفاف والعدل والإنصاف.

٦ - « « كتوماً للأسرار.

٧ - « « وفياً عند الشدائد.

٨ - « « عالماً بما يأتى من النوازل.

٩ - « « وأن يضع الأمور مواضعها، والطوارق فى أماكنها[١].

٦ - الشرطة

يذكر إبن خلدون أن صاحب الشرطة يسمى بإفريقية فى عهده باسم الحاكم، ويسمى فى دولة أهل الأندلس باسم صاحب المدينة، ويسمى فى دولة الترك باسم الوالى. وهى وظيفة مرؤوسه لصاحب السيف فى الدولة، وحكمه نافذ فى صاحبها فى بعض الأحيان. وكان أصل وضعها فى الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم فى حال استبدائها أولاً ثم الحدود بعد استيفائها.. ثم عظمت أهميتها فى دولة بنى أمية بالأندلس ونوعت إلى شرطة كبرى وشرطة صغرى وجعل حكم الكبرى على الخاصة والدهماء، وجعل له الحكم على أهل المراتب السلطانية والضرب على أيديهم فى الظلامات، وعلى أيدى أقاربهم ومن إليهم من أهل الجاه؛ وجعل صاحب الصغرى مخصوصاً بالعامة[٢].

٧ - قيادة الأساطيل

وهى من مراتب الدولة وخططها فى ملك المغرب وإفريقية ومرؤوسة لصاحب السيف وتحت حكمه فى كثير من الأحوال.. وإنما اختصت هذه المرتبة بملك أفريقية والمغرب لأنهما على ضفة البحر. وكان المسلمون لعهد

---

(١) المقدمة : ص ص ٦٢٠ - ٦٢١.

(٢) المقدمة: ص ص ٦٢٥ - ٦٢٦.

الدولة الإسلامية قد غلبوا على هذا البحر من جميع جوانبه، وعظمت صولتهم وسلطانهم فيه، فلم يكن للأمم النصرانية قبل باساطيلهم بشئ من جوانبه، وامتطوا ظهره للفتح سائر أيامهم، فكانت لهم المقامات المعلومة من الفتح والغنائم، وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل فيه.. والمسلمون خلال ذلك كله قد تغلبوا على كثير من لجة هذا البحر، وسارت أساطيلهم فيهم جاذية وذاهبة[1].



هذه هى خلاصة الفكر السياسى عند إبن خلدون، وعصارة فكره فيما يتعلق بالنظم السياسية، ولقد أيدها إبن خلدون برواية كثير من الأحداث والوقائع والنظم السياسية الواقعة أو التى وقعت فى معظم البلاد التى عرفها أو زارها من المغرب إلى المشرق. وهذا هو ما يجعلنا نقرر أن إبن خلدون كان فيلسوفاً سياسياً واقعياً بالدرجة الأولى، ولم يكن خيالياً أو يوتوبياً أو نظرياً.

وعنصر الجدة فى فلسفة السياسة عند ابن خلدون تتركز حول نظرية العصبية وصلتها بالفكر والنظم السياسية كما يحسب لإبن خلدون أنه مارس السياسة ممارسة عملية فى معظم دول شمال أفريقيا فضلاً عن دول غرب آسيا. وأحتل كثيراً من المناصب السياسية العامة، بل وشكل كثيراً من العمليات السياسية فى هذه البلدان.

---

(٢) المقدمة: ص ص ٦٢٩ - ٦٣٠.

الأنموذج السادس

الفكر السياسى والحركات السياسية
فى الحقبتين الحديثة والمعاصرة



أولاً - الحركات السياسية الحديثة:

رأينا من قبل حركة الإصلاح الدينى وكيف قامت على القرآن والسنة عند ابن تيمية، وما واكب ذلك من حركات سياسية لتحرير الوطن من الهجمات التتارية والصليبية، وما تبعه من محاولات الإصلاح الإجتماعى والاقتصادى.

ولقد أثمر فكر ابن تيمية قيام ثلاث دعوات هى:

١ - الحركة الوهابية فى السعودية:

التى قام بها محمد بن عبد الوهاب (١١٢٥/ ١٧٩٢م) وذلك عام ١٧٤٥م بعد أن ساءت أحوال الأقطار العربية والإسلامية تحت راية الحكم العثمانى الذى فرض الجمود والعقم والتواكل والانهزامية فى جوانب الإنسان المسلم، وبعد أن أصبحت الأمة الإسلامية جثة هامدة لا يراد لها حراكاً أو تقدماً بأى شكل من الأشكال، وما تبع ذلك من ظهور بدع وخرافات لا تتصل بالدين الصحيح من قريب أو بعيد. ومن هنا قامت الحركة الوهابية بالدعوة إلى اتباع ما كان عليه السلف الصالح، والهجوم على كافة أنواع البدع والخرافات التى كانت سائدة آنذاك على أن تقوم الأسرة السعودية وقد اقتنعت بالفكر الوهابى بالأمور السياسية وتشكيل نمط الحكم الذى يتلاءم مع مبادئ هذه الحركة وأهدافها. ومن هنا نجد انتشار الدعوة الوهابية حتى صارت مذهباً قامت على أساسه الدولة السعودية فى محاولة للاستقلال عن جسد الحكم العثمانى المريض، وقد تم لها ذلك.

وكان للحركة الوهابية أكبر التأثير على الأقطار العربية الأخرى التى كانت ترزح تحت السيطرة التركية لكنها كانت أكثر تأثيراً على ليبيا والسودان وبوجه خاص فيما يعرف باسم الحركة السنوسية، والحركة المهدية فى السودان.

٢ - الحركة السنوسية فى ليبيا:

قامت الحركة السنوسية فى ليبيا أيضاً على ضرورة تخليص الدين من البدع والخرفات، واعتماده على ما جاء فى القرآن الكريم والسنة المطهرة، والعودة من ثم إلى حكم السلف الصالح منذ زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم. غير أن الحركة السنوسية اختلفت عن الحركة الوهابية فى شئ واحد هو أن السنوسية تجمع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية معاً بينما الوهابية اقتصرت على الجانب الدينى وتركت شئون الحكم والحركة السياسية للأسرة السعودية.

أسس هذه الحركة محمد على السنوسى الكبير «الذى كان تلميذاً لمحمد بن عبد الوهاب هو والسيد على الميرغنى الكبير راعى الختميه فى السودان، ولكن رغم أن الوهابية ترفض التصوف نجد أن السنوسى والميرغنى كانا على رأس طريقتين صوفيتين معروفتين لكن تحت تأثير الوهابية أصبحت الطريقة السنوسية طريقة علم وعمل كما أمر الإسلام، وظهرت أهمية التجديد فى مواجهة السنوسية للاستعمار الإيطالى ووقوفهم وقفة رجل واحد بقيادة عمر المختار فى مواجهة الغزو الغاشم لبلادهم، وكذلك أخذت الطريقة الختميه بأسلوب التطهر السنى واستبعاد كثير من الخرافات والأساطير»[١].

الحركة المهدية فى السودان:

اعتمدت الحركة المهدية فى السودان على ضرورة الاعتماد على ما جاء بالقرآن الكريم والسنة المحمدية شأنها فى ذلك شأن الحركتين السابقتين (الوهابية والسنوسية) لكنها وقفت مع السنوسية ضد الوهابية حينما نادت بضرورة الجمع بين الصفتين الدينية والسياسية لتدبير شئون الدين والدنيا للمسلمين.

---

(١) أ. هانى المرعشلى: التجديد فى الفكر الإسلامى المعاصر: جمال الدين الأفغانى وقضايا المجتمع الإسلامى، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣، ص ٨.

ثانياً - نماذج من الفكر السياسى الإسلامى الحديث والمعاصر:

١ - الشيخ محمد عبده

يعد الشيخ محمد عبده (١٨١٩ - ١٩٠٥م) واحداً من كبار رواد الفكر الإسلامى ومن المجددين لهذا الفكر يذكر عنه الدكتور عثمان أمين ... ابه «محاولات فلسفية» أنه وقف من المجتمع موقفاً ناقداً حصيفاً «فأعلن حقوق الفكر، ودافع عن كرامة الفرد، وأيد مطالب الضمير ورفع لواء الحرية إلى الاجتهاد وحمل على المقلدين، وحاول أن يثبت فى نفوس المسلمين أخلاق الصبر والدأب ومواصلة السعى واتقان العمل، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة... كانت قضية الاصلاح: اصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق هى الرسالة الأولى التى حظت بكل اهتمامه؛ فكافح العادات والتقاليد السيئة، ونقد البدع والمعتقدات الفاسدة، وحمل على الظلم والاستبداد، ونندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية، وبذل سعياً موصولاً فى إصلاح مناهج التعليم الأزهرى وإصلاح المحاكم الشرعية[1].

وتنحصر اسهامات الشيخ محمد عبده السياسية فيما يلى:

١ - الدعوة إلى التحرر الوطنى من المستعمرين الأجانب الذين ملكوا معظم مقدرات الوطن العربى والإسلامى فى زمانه، والاستناد فى ذلك إلى مذهب القوة الذى يتجه إلى كراهية الاستبداد والظلم الواقع على الأمة الإسلامية من رجال الاستعمار والحكام الموالين لهم.

٢ - التمسك بمبدأ الشورى، وضرورة أن يقوم نظام الحكم فى الإسلام على هذا المبدأ الذى هو نصير الديموقراطية وصنو الحرية. وكان يرى أن الشورى تجب على الحاكم والمحكوم على حد سواء، وأن الغاية أو الهدف من نظام الشورى هو ضمان حرية الأفراد فى القول والرأى والعمل.

---

(١) نقلاً عن محمد ممدوح العربى: الأخلاق والسياسة فى الفكر الاسلامى والليبرالى والماركسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢ ص ١٤٢.

٣ - يذهب الشيخ محمد عبده إلى تعضيد وتأييد الشكل النيابى فى الحكم إذا ثبت جدواه بالنسبة إلى المجتمع والأفراد، والشكل النيابى يقوم على تمثيل أفراد الأمة بممثلين نيابيين يعبرون عن آرائهم وأفكارهم ويجتمعون فى مجلس للنواب أو مجلس للأمة أو مجلس للشعب.

٤ - لا يوافق الشيخ محمد عبده فيما يتعلق بالاقتصاد على النظام الرأسمالى الذى تنحصر الثروة فيه فى دائرة مخصصة لأفراد قليلين، ولهذا نراه يدعونا إلى ضرورة إعادة توزيع الثروة فى الأمة على غالبية الناس فهذا من شأنه تقوية الروح الجماعية وتأكيد الاتجاه الاشتراكى.

٥ - مناداته مع جمال الدين الأفغانى بضرورة قيام الجامعة الإسلامية التى تعتمد على فكرة انطواء جميع الشعوب الإسلامية بعد تحررها تحت حكم خليفة واحد تتجمع فى يديه السلطتين الدينية والسياسية جميعاً. وبذلك يعود للمسلمين ما كان لهم من قوة وبأس وازدهار فى زمن الخلفاء الراشدين والأمويين والعصر العباسى الأول. وذلك شريطة أن يأخذ الخليفة المقترح باسلوب الحكم الحديث كما هو معمول به فى الحضارة الغربية.

٢ - محمد إقبال

محمد إقبال شاعر وفيلسوف ومصلح دينى ومفكر سياسى عاش ما بين عامى (١٨٧٣ - ١٩٣٨م) وهو أول من نادى بأن يكون للمسلمين دولة فى الهند، وقامت بالفعل هناك دولة إسلامية هى دولة باكستان.

وتنحصر إسهامات محمد اقبال السياسية فيما يلى:

١ - تعد نظرة محمد إقبال السياسية أقرب إلى الغرب منها إلى الشرق الإسلامى، وذلك على عكس نظرة الشيخ محمد عبده التى كانت أقرب إلى الشرق الإسلامى منها إلى الغرب والحضارة الغربية.

٢ - يدعو محمد إقبال إلى ضرورة إعادة النظر فى تفكيرنا الإسلامى من جانب بغية عدم التوقف والجمود، كما يدعو إلى فحص الفكر الغربى الجديد للأخذ بما جاء فيه ولكن بشئ من اليقظة.

٣ - يرى إقبال إن الإسلام كدين له مزايا عديدة، فهو يبعث الأمن والطمأنينة فى نفوسنا، ويدعو إلى الروحانيات والوجدانيات فى نفس الوقت الذى يوجهنا إلى العمل الصحيح بقيم اخلاقية واضحة.. ومن هنا لا يوافق إقبال على أن يكون الإنسان المسلم مماثلاً لنظيره الأوربى فى توحيهاته لأن الإنسان الأوربى فى عصرنا الراهن سواء أكان عقلانى المذهب أم ماركسى الاتجاه لا يجد وسط الحاده وكفره بالله اطمئناناً أو استقراراً. وعلى الإنسان المسلم إذن أن يبقى **مؤمناً بإسلامه** يلائم نفسه مع أوضاع الحضارة الأوربية وأن يكون فطناً وحذراً فيما يقبله منها.

ويقول محمد إقبال فى كتابه «تجديد الفكر الدينى فى الإسلام» ان الإسلام له جانب الدين، وجانب آخر من العقائد والمبادئ الفردية: فأما فى جانب الدين فيرى إقبال أن العلم اليوم أصبح مفتقراً إلى تجديد سيكولوجى. والدين هو أسمى مظاهره - وهو المظهر الصوفى - ليس عقيدة فحسب أو كهنوتاً، أو شعيرة من الشعائر، بل هو وحدة القادر على اعداد الإنسان العصرى اعداداً خلقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التى لابد أن يتمخض عنها تقدم العالم الحديث، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التى تجعله قادراً على الفوز العظيم بشخصيته فى الحياة الدنيا والاحتفاظ بها فى دار البقاء. إن السمو إلى مستوى جديد فى فهم الإنسان لأصله ومستقبله - من أين جاء وإلى أين المصير - هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية والدين[1].

---

(١) انظر فى ذلك:

١ - محمد ممدوح العربى - مرجع سابق ص ١٤٨.

٢ - محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى فى الاسلام، ترجمة عباس محمود، دار التأليف والنشر ١٩٥٥ ص ١٤.

٤ - يرى إقبال ان الإسلام وحده هو الذى يستطيع أن يقدم لنا «الديموقراطية الروحية»، فهذه الديموقراطية الروحية هى غاية الإسلام العصرى ذلك أن الإنسانية تحتاج فى نظر إقبال إلى ثلاثة أمور:

أ - تفسير الكون تفسيراً روحياً، وصولاً إلى الله عز وجل.

ب - تحرير روح الفرد وهذا ما يؤدى إلى الديموقراطية.

جـ - وتأسيس المبادئ التى توجه تطور المجتمع الإنسانى تطويراً روحياً.

٥ - ان الإسلام بوصفه دستوراً سياسياً يتطلب الطاعة لله سبحانه وتعالى وليست طاعة العروش والتيجان، وأن الدولة فى نظر الإسلام ليست إلا عبارة عن تحقيق الروحانية فى بناء المجتمع الإنسانى وبهذا لا تكون الدولة مؤسسة فقط على مجرد السيادة المادية والسلطان الأرضى. إن هذا قد يعنى أن الدولة الإسلامية ثيوقراطية أى دينية، لكن ثيوقراطية الدولة فى الإسلام تختلف عن ثيوقراطية الدولة فى الدول الغربية؛ ذلك لأن الحاكم المسلم يمكن نقده ومعارضته من الجماعة المسلمة بعكس الحاكم الأوربى الذى يخفى استبداده وراء عصمته المزعومة فى الدول الثيوقراطية الأوربية.

٦ - لا يوافق إقبال على فصل الدين عن الدولة؛ لأن الفصل بين الله وعالم الطبيعة هو الفصل بين الدين والدولة فى عالم الإنسان، والفصل هنا بعيد عن الإنسان، حيث أن الحقيقة فى الإسلام واحدة ترجع فى أصلها إلى الله سبحانه وتعالى[١]، وترجع فى مظهرها إلى العالم المادى الذى هو من خلق الله أيضاً.

---

(١) محمد ممدوح العربى، مرجع سابق ص ١٥٣.

٣ - على عبد الرازق

الشيخ على عبد الرازق عالم من علماء الأزهر الشريف ألف كتابه الرئيس (الإسلام وأصول الحكم) عام ١٩٢٥، ذهب فيه إلى ما يلى:

١ - أن الإسلام دين لا دولة، وهو يعنى بهذا ضرورة فصل الدين عن الدولة تحت دعوى التجديد فى الفكر الإسلامى.

٢ - وهذا يعنى أن الإسلام دعوة دينية فقط إلى الله تعالى وأن مجال الإسلام لا يزيد عن نطاق الدين ولا يتطرق إلى الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وغير ذلك على الاطلاق. يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق «إن الإسلام لم يكن ثمة حكومة ولا دولة ولا شئ من نزعات السياسة.... وأن ما جاء به الإسلام هو شرع دينى خالص لله تعالى، وسيان أن منه للبشر مصلحة مدنية أم لا، لذلك ما لا ينظر الشرع السماوى إليه ولا ينظر إليه الرسول[1].

٣ - وعلى هذا الأساس كان الشيخ على عبد الرازق أول من نادى بفصل الدين عن الدولة. وذلك عندما ذهب إلى أن الإسلام ليس إلا عقيدة فردية روحية ولا شأن له بالدنيا أو السياسة أو المجتمع، وعندما ذهب أيضاً إلى أن رسالة النبى صلى الله عليه وسلم قد انتهت بموته وليس لأحد أن يخلفه لا فى رسالته ولا فى زعامته (باعتبار أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان رسولاً يوحى إليه وصاحب رسالة سماوية من جهة، كما أنه كان حاكماً بالمعنى السياسى لدولة المدينة، بل كان على نحو أدق هو أول حاكم سياسى فى الإسلام) وبذلك ينكر الشيخ على عبد الرازق الخلافة أو الأمانة الكبرى قائلاً «أنها ليس لها أى أساس من الدين بل هى ضد الدين ومخالفه لمبادئه»[2].

---

(١) على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٢٥، ص ص ٨١، ٨٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٩٠.

٤ - بل إننا نجد الشيخ على عبد الرازق يتمادى أكثر من ذلك فى أباطيله وذلك حينما يقرر أن جهاد النبى (صلى) لم يكن فى سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين. وإنما كان جهاده فى سبيل الملك[١].

ولقد هاجم كثير من المفكرين المسلمين دعوى الشيخ على عبد الرازق الباطلة فى فصل الدين عن الدنيا ومن هؤلاء: د. محمد ضياء الدين الريس، حيث يقول: «نحن نريد ان نسأل إذا كان الإسلام لا يعنى كما يقول بشئون الدنيا فلم كانت هذه التشريعات التى جاءت بها للمعاملات والقواعد التى وضعها لحفظ الأموال؟ والتنظيمات التى أوجبها لحفظ الأسرة؟ ولصون الحياة نفسها، وأليس هذا كله فى الدنيا؟ وهل يريد أن نقصر الشريعة الإسلامية على مسائل العبادة وحدها ونحذف ما عدا ذلك، وهل أقر الإسلام «الرهبنة» ودعا إلى قطع الصلة بالحياة، وهل قال أحد العلماء من المسلمين بأن الدنيا مذمومة لذاتها أم هم قالوا أنها وسيلة إلى الآخرة، ومكان للعمل الصالح، وعليه تكون حين يريدها الإنسان وسيلة طيبة وتصبح خيراً عظيماً».

كما استدل الدكتور الريس على أن الذى كتب «الإسلام وأصول الحكم» ليس هو الشيخ على عبد الرازق وإنما الذى كتبه هو المستشرق الانجليزى اليهودى «مرجليوث» الذى يكره الإسلام وأنه وضعه لهدم الخلافة التى هى سر قوة المسلمين[٢].

٤ - خالد محمد خالد

وهو أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين، تخرج من الأزهر وولد فى محافظة الشرقية عام ١٩٢٠، وتوفى عام ١٩٩٦ وقد بدأ شيوعياً لكنه خلع رداء الشيوعية وأصبح مفكراً إسلامياً خالصاً.

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) أنظر:

أ - محمود ممدوح العربى، مرجع سابق، ص ١٥٧.

ب - محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية. دار التراث، القاهرة١٩٧٩.

ويمكن توضيح هاتين الفترتين التى مر بهما خالد محمد خالد على النحو التالى:

الفترة الأولى

١ - نادى فيها بضرورة فصل الدين عن الدولة من وجهة النظر يوعية ولقد فسر فى هذا الصدد بعض الأحاديث المنسوبة للنبى (صلى) وبعض الآيات القرآنية تفسيراً ماركسياً يربط فيها الأمور الروحية والثقافية والمعنوية والخلقية بالحياة المادية ويرى أن هذا البناء الفوقى (ثقافة، دين، قيم معنوية، أخلاق، وغير ذلك) يتبع البناء التحتى المرتكز على الاقتصاد والمال*.

٢ - وقد أطلق خالد محمد خالد على الدين أنه فكرة بلهاء، كما يقرر أن الإصلاح يكمن فى الدولة عن طريق المادة وليس عن طريق الدين متمشياً فى ذلك مع مضمون النظرية الماركسية. ولقد جاءت أفكاره فى هذه الفترة فى كتابه «من هنا نبدأ» الذى نشره عام ١٩٥٠.

الفترة الثانية

إلا أن خالد محمد عاد وألف كتاباً عنوانه «الدولة فى الإسلام» عالج فيه كل الأخطاء التى ظهرت فى كتابه الأول «من هنا نبدأ» وهو يتكون من أربعة فصول كان ثالثها بعنوان «قومية الحكم» وفى هذا الفصل ذهبت أقرر أن الإسلام دين لا دولة، وأنه ليس فى حاجة إلى أن يكون دولة. وأن الدين علاقات تضئ لنا الطريق إلى الله وليس قوة سياسية تتحكم فى الناس وتأخذهم بالقوة إلى سواء السبيل. ما على الدين إلا البلاغ، وليس من حقه أن يقود بالعصى من يريد لهم الهدى وحسن الثواب.

---

* لفهم اكبر للبناء التحتى والفوقى فى الماركسية يمكن الرجوع إلى الفصل الذى كتبه المؤلف عن ماركس والماركسية.

وقلت: إن الدين حين يتحول إلى حكومة «فإن هذه الحكومة الدينية تتحول إلى عبء لا يطاق. وذهبت أعدد يومئذ ما أسميته «غرائز الحكومة الدينية» وزعمت لنفسى القدرة على إقامة البراهين على أنها الحكومة الدينية فى تسع وتسعين فى المائة من حالاتها جحيم وفوضى، وانها احدى المؤسسات التاريخية التى استنفذت أغراضها ولم يعد لها فى التاريخ الحديث دور تؤديه.

وأود - أولاً - والحديث على لسان خالد محمد خالد - أن أشير إلى تسمية الحكومة الإسلامية «بالحكومة الدينية فيه» تجن وخطأ فعبارة «الحكومة الدينية» لها مدلول تاريخى يتمثل فى كيان كهنوتى قام فعلاً، وطال مكثه.. وكان الدين المسيحى يستغل أبشع استغلال فى دعمه وفى اخضاع الناس له فالحكومة الدينية مؤسسة تاريخية نهضت على سلطان دين بينما كانت أغراضها سياسية وأصلت الناس سعيراً بسوء تصرفاتها وتحكمها.. وهى فى المسيحية واضحة كل الوضوح، بينما الإسلام لم يشهد فى فترات استغلاله ما شهدته وما تكبدته المسيحية، ولا سيما فى العصور الوسطى عصور الظلام.

ولعل أول خطأ منهجى الذى عالجت به قديماً قضية الحكومة الدينية، كان تأثرى الشديد بما قرأته عن الحكومات الدينية التى قامت فى أوربا والتى اتخذت من الدين المسيحى دثاراً تغطى به عريها وعارها.

أجل، فإنى أستطيع أن ألخص بواعثى فى ذلك التفكير القديم وأردها إلى عاملين إثنين:

العامل الأول: التأثر بما قرأته عن الحكومة الدينية المسيحية، فقد كنت فى قمة التأثر ببشاعة وجرائم الحكومة الدينية المسيحية، ثم عكست الصورة فى غير حق على الحكام السياسيين فى الإسلام، واعتبرتهم حكومة دينية إسلامية.

العامل الثانى: الذى شكل تفكيرى من الحكومة الدينية كان عاملاً

موقوتاً بزمانه، ولكنى جعلت منه قاعدة عامة بنيت عليها حكمى القديم. ذلك أن «الأخوان المسلمين» كانوا قد بلغوا خلال الأربعينات من الكثرة والقوة والنجاح مبلغاً يكاد يكون منقطع النظير كانت دعوتهم تسرى بين الناس كالضوء، كان الشباب بصفة خاصة يقبل عليها اقبال اسراب النحل على رحيق الزهور.. وذات يوم والجماعة فى أوج مجدها الباهر، لا ندرى هل انبثق منها، أو أقحم عليها وتسلل إليها ما سمى يومئذ بالتنظيم السرى، وارتكب هذا الجهاز جرائم منكرة وتوسل بالاغتيالات لفرض الدعوة..

لفتت حوادث الاغتيال التى مارسها الجهاز السرى انتباه الناس وروعت أفئدتهم، وكنت من الذين أقلق مضجعهم هذا النذير وقلت لنفسى إذا كان هذا مسلك المتدينين وهم بعيدون عن الحكم فكيف يكون مسلكهم حين يحكمون؟

كان هذا هو العامل الثانى الذى جنح بتفكيرى إلى التحذير من قيام أى حكومة دينية باسم الإسلام.

ثم يتناول المفكر الإسلامى خالد محمد خالد الدولة فى الإسلام مؤكداً أن الإسلام دين ودولة ولا يمكن فصلهما عكس رؤيته القديمة التى تأثرت بالفكر الغربى من خلال عرضه للدولة منذ دولة الرسول حتى يومنا هذا بأن الإسلام دين ودولة وحق وقوة وثقافة وحضارة وعبادة وسياسة وبهذا رجع المفكر الإسلامى خالد محمد خالد عن رأيه الأول وأغنانا عن تفنيد آرائه القديمة الخاطئة عن نظام الحكم فى الإسلام[1].

---

(١) محمد ممدوح العربى، مرجع سابق، ص ص ١٥٨ - ١٦٤ مع بعض التصرف.

قائمة بالمراجع

أولاً: المراجع العربية

١ - ابن الربيع: سلوك المالك، ط القاهرة ١٢٨٦هـ.

٢ - ابن تيمية: السياسية الشرعية. طبعة دار الشعب، ١٩٧٠.

٣ - ابن خلدون: المقدمة، ط القاهرة ١٩٢٨.

٤ - أحمد أمين: فجر الإسلام، ط القاهرة ١٩٥٩.

٥ - أرسطو: كتاب السياسة، ترجمة لطفى السيد، ط الدار القومية.

٦ - أفلاطون: كتاب الجمهورية، ترجمة حنا خباز.

٧ - الجهشبارى (أبو عبد الله محمد بن عبدوس): الوزراء والكتاب، حققه ونشره مصطفى السقا وآخرون، ط القاهرة ١٩٣٨.

٨ - جولد تسيهير: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة محمد يوسف وآخرون، ط القاهرة ١٩٤٦.

٩ - حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى والدينى، ط القاهرة ١٩٥٩.

١٠ - حسن إبراهيم حسن: تاريخ عمرو بن العاص، ط القاهرة ١٩٥٧.

١١ - حسن إبراهيم حسن، وعلى ابراهيم حسن: النظم الإسلامية، ط القاهرة ١٩٦٢.

١٢ - حنا فاخورى، وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ط بيروت ١٩٥٨.

١٣ - على عبد المعطى محمد: الفكر السياسى الغربى، ط اسكندرية ١٩٩٣.

١٤ - على عبد الواحد وافى: ابن خلدون (أعلام العرب عدد ٤).

١٥ - الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٣٢٧.

١٦ - الماوردى: أدب الدنيا والدين، حققه وعلق عليه مصطفى السقا، القاهرة ١٩٥٠.

١٧ - متز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة أبى ريده، ط القاهرة ١٩٤٠.

١٨ - محمد جلال شرف: منهج البحث العلمى أساس الحضارة الإسلامية، مجلة كلية اللغة العربية بالبيضاء، ليبيا.

١٩ - محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط اسكندرية ١٩٧٤.

ثانياً : المراجع الأجنبية

أولاً: مراجع عامة:

1 - Coak, T. J.: A history of political philosophy (New York 1936).

2 - Ebenstein; W.: Great political thinkers (oxford 1927).

3 - Gettell: A History of political thought (New York 1921).

4 - Gibb, H. A. R. ; Mohammedanism, Oxford 1948.

5 - Lowie, R. H., The origin of the stats (New York 1927).

6 - Maxey; Ch: political philosophies (New York 1948).

7 - Sabine; G. H.; A history of political theory (New York 1937).

8 - Sanhoury: Le Califat, Paris 1926.

9 - Schmidt: N.: Ibn Kbaldoun: Historian, Sociologist and philosopher (New York 1930).

10 - Sherwani H. Kh.: Studies in Muslim Political thought and administration, Hyder Abad 1945.

ثانياً: مراجع عن الفكر الفلسفى السياسى عند الإغريق:

11 - Barker, E.: The political thought of plato and Aristotle (London - New York 1906).

12 - Myres; J.: The political ideas of the Greeks (New York 1927).

13 - Toynbee; A.: Hellinism: the history of civilization (New York 1959).

ثالثاً: مراجع عن الفكر الفلسفى السياسى فى العصر الرومانى:

14 - Davidson, W.: The stoic Greed (Edinburgh 1907).

15 - Rolef;. Cicero and his influence (Boston 1923).

16 - Walbak; F. W.; A historical commentary on polybius (Oxford 1957).

رابعاً: مراجع عن الفكر السياسى فى العصر الوسيط المسيحى:

17 - Baynes; N: The political Ideas of st. augustine (London 1936).

18 - Baven; E.: Hellenism and chirstianity (London 1921).

19 - Carlyle; R.: A history of medieval theory in the west, 6 vols. (Edinburgh and London 1903 - 1936).

20 - Chesterton; G.: ST. Thomas Aquinas (New York 1933).

21 - Coultoni G. G.: Studies in Medieval thought (London 1940).

22 - D'Entereves; A.: The Medieval Contribution to political thought (Oxford 1939).

23 - Gierke; O.: Political theories of the middle - age (Cambridge 1938).

24 - Morrall; J.: political thought in medieval times (London 1958).

25 - Webb; C., John of Salibury (London 1932).

خامساً: مراجع عن الفكر الفلسفى السياسى فى عصر النهضة:

26 - Allen; J.W.: Poltical thought in the sixteenth century (London 1928).

27 - Bainton; R.: The reformation of the sixteenth century (Boston 1956).

28 - Baudriallart; H.: Bodin et son temps (Paris 1953).

29 - Bonoist; Ch.: Le Machiavelisme, 3 vols (Paris 1907 - 1936).

سادساً: مراجع عن الفكر الفلسفى السياسى فى العصر الحديث.

30 - Bosanquet; B: The political theory of the state (London 1920).

31 - Cabeen; D.: Montesqueiu (New York 1947).

32 - Cobban, A. Edmund Burke and the revolt against the 18 Centruy (London 1929).

33 - Hobbes, Th. Leviathan (Oxford 1946).

34 - Laski, H.; Political thought in England; From Locke to Bentham (London 1937).

35 - Maguns, Ph.: Edmund Burke (London 1939).

سابعاً: مراجع عن الفكر السياسى الغربى المعاصر.

36 - Chang. Sh.: The Marxian Theory of the state (Philospia 1931).

37 - Eastmas, M.: marx and Lenin, The science of revolution (New York 1927).

38 - Findlay, J: Hegel Are examination (London 1958).

39 - Russell: B. Balshevism Practice and theory (New York 1928).

40 - Wetter, C.; H: Dialectical Materialism (New York 1958).

محتويات الكتاب

الصفحة

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

القسم الثانى